الفكر السياسي
للإمام حسن البنّا

د. إبراهيم البيومي غانم





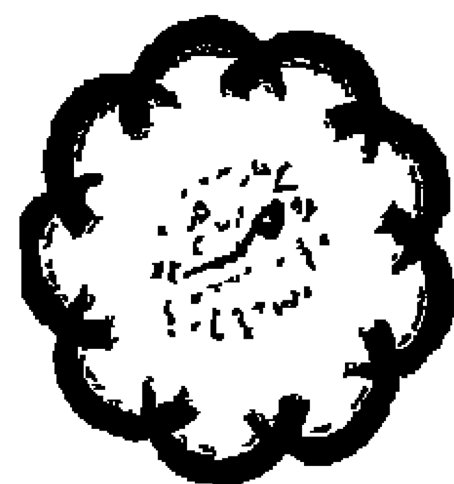
مدارات للأبحاث والنشر
Madarat for Research and Publishing

الفكر السياسي للإمام حسن البنا

د. إبراهيم البيومي غانم

تقديم

المستشار طارق البشري



مدارات للأبحاث والنشر
Madarat for Research and Publishing

الفكر السياسي للإمام حسن البنّا

د. إبراهيم البيّومي غانم

الطبعة الأولى

لمركز مدارات للأبحاث والنشر

ربيع الأول ١٤٣٤ / يناير ٢٠١٣م

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٢/٢٢٩٩٣

الترقيم الدولي: ٩٧٨-٩٧٧-٨٥٠٢٢-١-٣ ISBN

(الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي المؤلف، ولا تعبّر - بالضرورة - عن رأي المركز)

مدارات للأبحاث والنشر©

٥ شارع ابن سندر - الزيتون - القاهرة - جمهورية مصر العربية

ص.ب: ٣٠ منشية البكري - رمز بريدي ١١٣٤١

هاتف: ٠١٠٠٠٠٠٠٠٠ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧١ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٢

الموقع الإلكتروني: www.madarat-rp.com

البريد الإلكتروني: info@madarat-rp.com

مراجعة لغوية: شيماء علي - عبد الفتاح جمال

تصميم الغلاف الخارجي: حسن نعمان

الإشراف العام

د. أحمد وجيه السيد - د. أنس خالد زبيده - أحمد عبد الفتّاح بيّومي

﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾

[العنكبوت: ٦٩].

إلى جدتي.. رحمها الله

وإلى الأكرمَين.... أمي وأبي

بسم الله الرحمن الرحيم

بين يدي الكتاب
شكر ودعاء واعتراف بالجميل

الشكر والدعاءُ لله رب العالمين وحده. قال تعالى: ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ [إبراهيم: ٧] فاللهم لك الحمد والشكر كله على نعمة الإسلام أعظم النعم، وأسألك إيمانًا بك يُبلغُني جنتك، وأعوذ بك من موتة على غير عُدَّة، كما أسألك الموتة الشريفة.

وأما الاعتراف بالجميل، فهو لمن قدموه، وهم كثير. ولئن عَزَّ ذكرهم جميعًا في هذا المقام، فحتمٌ لازمٌ عليَّ أن أذكر الشيخين المرحومين: حسن غانم الشوري، وعبد الرؤوف عبد ربه، مُحَفظَي القرآن الكريم بكُتَّاب قريتي «ميت حبيش القبلية - مركز طنطا- محافظة الغربية». فاللهم أحسن إليهما كما أَحسنا إليّ وإلى غيري.

ولابد من أن أذكر أيضًا بالثناء الحسن كل من قدم لي يد المساعدة بالتشجيع والنُصح وإبداء الرأي، وأخص بالذكر منهم سعادة المستشار طارق البشري وأستاذي الدكتور كمال المنوفي وأستاذي الدكتور أحمد العسال رحمه الله. والدكتور حسن الشافعي والدكتور صلاح عبد المتعال والدكتور سيد دسوقي حسن والدكتور محمد يحيي والدكتور أحمد حمدي، فقد قدموا لي نصائح قيمة وملاحظات مفيدة خلال الحوارات والمناقشات الكثيرة التي قمت بها أثناء إعداد هذا الكتاب.

وجزى الله الأستاذ الفاضل: سيف الإسلام حسن البنَّا، أفضل الجزاء وأحسنه، على ما أتاحه لي من فرصة نادرة لأطلع على محتويات مكتبة والده الخاصة، والتي أفدت منها أيما إفادة، وكذلك على ما أتاحه لي من فرصة القيام بتصوير بعض المقالات وقراءة بعضها الآخر من المجموعة الكاملة التي يحتفظ بها من آثار والده؛ وهي تضم جميع ما كتبه حسن البنَّا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين.

والشكر كذلك للأستاذ أحمد جمال الدين أحمد عبد الرحمن البنَّا، شقيق الإمام حسن البنَّا، فقد أمدني بمعلومات قيمة عن عائلة البنَّا، وأتاح لي فرصة الاطلاع على ما يحتفظ به من

أوراق مهمة تخص والده الشيخ أحمد عبد الرحمن البنَّا وتخص شقيقه حسن البنَّا أيضًا، فجزاه الله خير الجزاء وبارك فيه.

ولا يفوتني أن أعترف بجميل الفضل الذي أسداه إليّ طوال فترة العمل في هذا الكتاب أخي وشقيقي طه البيومي غانم، فقد كان نعم الأخ لأخيه، لم يبخل بجهد ولا وقت ولا مال، فجزاك الله خيرًا يا أخي.

أما زوجتي كاميليا فقد كانت عونًا لي طوال فترة إعداد هذا الكتاب، وبذلت معي جهدًا كبيرًا، فاللهم اجزها خير الجزاء وأحسنه.

وبعدُ، فقد أردت أن أنسب الفضل لأهله وذويه بتلك الكلمات، وهذا ما عندي وما عند الله باق. ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَىٰ (٣٩) وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ (٤٠) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الأَوْفَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩- ٤١].

إبراهيم البيومي غانم



كلمة المركز

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن سار على سنتهم واهتدى بهديهم إلى يوم الدين.

أما بعد، فإن الأستاذ الإمام حسن البنَّا - رحمه الله - يُعتَبر المؤسس الحقيقي للحركة الإسلامية الحديثة في العالم الإسلامي، فقد استطاع بما آتاه الله من قدرة فذة على استنزال جهود من سبقه من أئمة الفكر والإصلاح، مثل الأستاذ الإمام محمد عبده والشيخ رشيد رضا وأستاذه محب الدين الخطيب وجمال الدين الأفغاني ومن قبلهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب وغيرهم من أئمة الإصلاح، على الواقع ليصبحَ هذا الفكر المجرد حركةً إنسانيةً تدبُّ فيها الحياةُ وتستحيل أُناسًا يمشون على الأرض، وتنتشرَ في غضون(*) الأمة الإسلامية، فلم يلبث أمر هذه الحركة حتى انتشرت في جنبات الأرض شرقًا وغربًا في أقل من ربع قرن.

وقد كان حسن البنَّا رحمه الله يَصدُر في حركته تلك - بشُعَبها كافةً - من أصول إسلامية. ولم يستند في شيء مما ذهب إليه من آراء في الاجتماع البشري أو الثقافة أو السياسة أو غيرها = إلا إلى مرجعية إسلامية بحسب ما أداه إليه اجتهاده من ذلك.

ومما يُسعدنا في مركز مدارات للأبحاث والنشر أن تكون باكورةُ إصداراتنا الفكرية هذا العملَ الذي نقدم له الآن «الفكر السياسي للإمام حسن البنَّا» للأستاذ الدكتور إبراهيم البيومي غانم.

وقد كان أصلُ هذا العمل بحثًا لنيل درجة الماجستير تقدم به المؤلف إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في تسعينيَّات القرن الماضي، وكان ممن ناقشوا المؤلف عملَه هذا وقتئذ المفكر الكبير والقاضي الجليل المستشار طارق البشري؛ مؤرِّخ الحركة السياسة في مصر. ومنْ يطالع هذا البحث القيِّم سيتلمَّس بسهولة حقيقةَ العناء والجهد الذي بذله مؤلفه في كل خطوة من خطواته، بدءًا من جمع مادته التي تطلبت بحثًا دؤوبًا عن كل ما كتبه الأستاذ البنَّا رحمه الله من كتب ورسائل ومقالات، ومقابلاته المتعددة لكثير من أعضاء الإخوان المسلمين ممن عاصر فترة

(*) الغَضْنُ والغَضَنُ وجمعه غُضُون: هو الكَسْرُ في الجلد والثوب والدِّرع وغيرها، فَمكاسرُ كلِّ شيء غُضُون، وكلُّ ما له شُعَبٌ وأجزاءُ وثنايا فهو ذو غُضُون، فتُستَخدم هذه اللَّفظة للمكان والزمانَ، فكلاهما ذو أجزاء وثنايا وشُعَبْ.

التأسيس الأول، مروراً بترتيب المادة العلمية وتصنيفها، والذي أتى على كثير من القضايا المهمة التي كانت تعتمل في تلك الفترة في الحياة الفكرية والسياسية المصرية، سواء كانت قضايا فكرية خالصة، أو حضارية، أو اجتماعية، أو سياسية، أو غير ذلك، انتهاءً بعد كل ذلك إلى التوصيف والتحليل واستكناه الأصول والبذور الأولى وكذلك النقد والتصحيح.

إن الكتاب، بهذا الجهد المبذول فيه، قد تجاوز الإطار الأكاديمي الضيِّق الذي ينحصر النظر فيه على مجموعة معيَّنة من أفكارِ مُصلحٍ بعينه وحركتها في الواقع، إلى رسم صورة كلية للحياة الفكرية والسياسية في مِصر في فترة ما قبل إنشاء جماعة الإخوان المسلمين وحتى اغتيال مؤسسها رحمه الله، أي بدءاً من توصيف الجهود الفكرية والإصلاحية التي سبقت الأستاذ حسن البنَّا وتأثر بها ثم تَتَبُّع أثرها في الحياة المصرية وقتذاك ثم استكناه آثارها في فكر حسن البنَّا وكيف اعتملت في ذهن الرجل حتى صارت خلقًا آخر، بعد أن أضاف هو إليها وهذبها وشذبها وأنزلها من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود الفعلي على الواقع، والذي تَمثَّل أخيراً في نشأة جماعة الإخوان المسلمين التي كانت جزءاً مهمًّا من الحياة الفكرية والسياسية المصرية وركنًا ركينًا فيها ما يزيد عن ثمانين عامًا.

ومما يزيد من أهمية هذا البحث أنه يوضح صورة جماعة الإخوان المسلمين في إبرازتها الأولى (*) ونسخة مؤسسها، بأهم ركائزها ومبادئها وتصوراتها التي قامت عليها وقتذاك، بحيث يسهل على من أراد الاستقصاء بعد ذلك أن يعقد المقارنات بين هذه النسخة الأولى للجماعة وما طرأ عليها من تحولات وتطورات، وإلى أي مستوى غيَّرَتْ هذه التحولاتُ من جماعة الإخوان المسلمين، حتى انتهى بها الأمر إلى ما هي عليه الآن بعد الثورة المصرية بِمَا يقاربِ العامين.

هذا كله - وغيره الكثير - سوف يجده القارئ مبثوثًا في هذا البحث؛ عظيم الفائدة، سهلَ التناول على أطراف أصابعه.

(*) «إبرازة» مصطلح يضرب بجذوره في الثقافة الإسلامية العربية، وهو يعادل مصطلح (الطبعة) حديثًا فقد كان كثير من العلماء يُبرِزُون كتبهم (إبرازة) أولى للنُّسَّاخ والقُرَّاء بعد إتمام تأليفها، ثم بعد ذلك ربما أعادوا النظر في الكتاب مرة أخرى فزادوا عليه ونقصوا وحرروا ونقّحوا فيبرزونه إبرازة ثانية (مزيدة منقحة) فيستأنف الكتاب حياة جديدة في في التربة الفكرية نَسخًا وقراءةً وإقراءً، وقد كانت مقدمة ابن خلدون - في غيرها من الكتب - من الكتب التي أبرزها مصنفوها إبرازتين.

وقد حرصنا في عملنا هذا، وما يَستقبل من أعمالنا إن شاء الله تعالى، أن نُخرِج نصًا عربيًا سليمًا لا عوج فيه، مُراعىً فيه الترقيم والإعجام بقدر طاقتنا في تحرير الكتاب وتصحيحه، فَيسُر ناظرَه ويُفيد قارئَه إفادةً فوق إفادة.

ونحن في مركز مدارات للأبحاث والنشر نسأل الله تعالي أن يكون مُفتتحَ عملِنا هذا خيرًا نافعًا لعموم المسلمين، ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير.



مدارات للأبحاث والنشر

تقديم الكتاب
المستشار طارق البشري

(١)

حتى بداية القرن العشرين، كانت الحركات الوطنية في بلادنا مرتبطة بالإسلام لا تكاد تنفصل عنه، وكانت الشعوب العربية الإسلامية وهي تقاوم الاستعمار، إنما تنهض تحت راية الإسلام. والحركات الإسلامية هي ما كانت تتجمع فيه الشعوب لمكافحة أجنبي محتل أو مقاومة ظالم مستبد. وبهذا التصور نفهم حركة عبد القادر الجزائري في الجزائر، وحركة عبد الكريم الخطابي في المغرب، وحركة السنوسي في ليبيا، وحركة المهدي في السودان، وكذلك كانت الحركات في مصر من جمال الدين الأفغاني إلى مصطفى كامل.. وهكذا.

وكانت التكوينات المتأثرة بالفكر الغربي لا تعدو وقتها دوائر النخب السياسية من كبار رجالات المجتمع ذوي المناصب الكبيرة. ولكن هذه الدوائر بدأت مع الوقت تتسع وتنمو ويتكاثر الناس فيها، وذلك بفعل نظام التعليم الحديث الذي لم يكتف بإدخال العلوم الحديثة والعلوم الطبيعية واللغات، ولكنه تأسس وتكون على النمط الأوربي من حيث فصل علوم الدنيا عن علوم الدين. فركز على الأولى وأهمل الثانية إهمالاً. كذلك انتشر الفكر الأوربي الفلسفي بين صفوة المثقفين المتخرجين من هذه المدارس، بفعل الكتب والمجلات الشهرية التي كانت تظهر لتروج لهذه الأفكار وتعارض بها أسس الفكر الإسلامي التقليدي. جرى هذا في مصر في فترة استتباب الهيمنة الإنجليزية عليها في خواتيم القرن التاسع عشر وفواتيح القرن العشرين.

ولم تكد الحرب العالمية الأولى تنتهي (استمرت من ١٩١٤م - ١٩١٨م)، حتى كانت الدولة العثمانية قد انهارت، وحلت محلها دولة تركيا الحديثة التي ألغت الخلافة الإسلامية واتخذت إجراءات بالغة الحدة لتصفية كل أثر للإسلام يُعَدُّ نظامًا للحياة وأساسًا للشرعية الاجتماعية والسياسية هناك. وكان لذلك وقع الصدمة الشديدة على المسلمين في العالم أجمع، ألمًا من تلك الظروف التي نقضت عقد المسلمين وشتتت شملهم. فباتوا لا يرون جهة أو هيئة يتجهون إليها لتكون جامعًا لهم. وفي الوقت نفسه احتلت القوات الأوروبية ما كان لم يحتل بعد من أراضي العرب والمسلمين واقتسمها بينهم المنتصرون في الحرب، وبخاصة منطقة الشام والعراق.

وفي ذلك الوقت ظهر عديد من الحركات الوطنية في العالم الإسلامي كمصر، وفي غير العالم الإسلامي كالصين والهند. وكذلك ظهرت حركات مقاومة الغزو في البلدان حديثة العهد بالاحتلال كسوريا والعراق. وكانت القوى السياسية التي قامت بتلك الحركات تتكون في الأساس من الشباب والكهول لبناء المؤسسات الحديثة في التعليم وممن تربوا على أسس علمانية بعيدة عن المؤسسات الدينية التقليدية.

وتكاتفت هذه العوامل لتصبغ الحركات الوطنية التي ظهرت في تلك المرحلة بصورة علمانية. فهي حركات تعمل على إجلاء المحتل وتطلب الاستقلال السياسي لأقطارها، ولكنها ترسم لمستقبل بلادها- مجتمعات ما بعد الاحتلال- صورة مستمدة من أنماط النظم الاجتماعية السائدة في الغرب، وتستهدف بناء نظم وضعية بعيدة عن الفكر الديني وعن أصول الشرعية المستمدة من الإسلام.

في البداية، أي في صدر العشرينيات، اندمج التوجه الإسلامي ورجاله في تلك الحركات، بحسبان أن مقاومة الغاصب الأجنبي أولى في الاعتبار، وأن جلاءه مما يفيد القوى الوطنية كلها. وإن المُتَتبع للحركات الوطنية في تلك السنوات من بدايات العشرينيات يلحظ اتصالاً قويًا للعناصر ذات التوجه الإسلامي ومشاركة فعالة في هذه الحركات.

ولكن مع نهايات العشرينيات بدا أن الفكر العلماني يعمل بإصرار على أن يسيطر على أوضاع المجتمع كاملة، وأن يصوغ المؤسسات الاجتماعية ومؤسسات الدولة بطابعه، وعلى أن يفصل الدين عن شئون المجتمع وينشئ نظامًا وضعيًا صرفًا أو يكمل التنظيم العلماني الذي كان بدأ مع نهايات القرن التاسع عشر، وكانت أقلام كتاب ومقالات صحف تطالب صراحة بتنحية الدين عن أن يكون له شأن بأي من وجوه النشاط الاجتماعي.

وفي الوقت نفسه تحررت حركات التبشير المسيحي الأوربي والأمريكي من خوفها إزاء المسلمين. كانت هذه الحركات قد وفدت إلى أقطارنا الإسلامية والعربية منذ منتصف القرن التاسع عشر، وكانت تنشط بين المسيحيين من المواطنين في بلادنا، لتكون لها قواعد بشرية موالية لها. وأثار ذلك سخط المسيحيين الشرقيين في بلادنا، وحفزهم لمقاومة هذا النشاط. تلك البعثات لم تكن تجرؤ على أن تقترب من المسلمين؛ هذا البحر الواسع الذي يمكن أن يبتلع في هياجه حركة التبشير ويغرقها في قراره السحيق. ولكن بعد الحرب العالمية الأولى ونشأة النظم العلمانية وتبني قيادات الدول وقيادات الحركات الوطنية المنهج العلماني الوضعي، بعد

ذلك كله وبسببه تشجعت حركات التبشير لتعمل بين المسلمين، وبدأت عملها فعلاً بعد مؤتمر عقده المبشرون في القدس في (١٩٢٤م)، وارتفع فيه شعار «تنصير العالم في جيل واحد».

(٢)

في هذا السياق التاريخي ظهرت دعوة الشيخ حسن البنَّا، بما تعنيه الدعوة من فكر ومن حركة. وهو ما اجتهد الأخ الأستاذ إبراهيم البيومي غانم في دراسته في هذا الكتاب. وقد درسه إبراهيم من حيث هو تفاعل بين الفكر والحركة في الواقع السياسي. والشيخ البنَّا لا يبحث إلا وفق هذا التصور لأنه لم يصنع فكرًا مجردًا، إنما صنعه بحركة شعبية أسسها وصاغ رؤيتها، فكان فكره فكرًا لا يستدل عليه من أقواله فقط، إنما يتابع من حركته وأعماله والجماعة التي أنشأها، ولعل هذا التوجه العملي والحركي هو ما كان يشكل الاستجابة للأوضاع التاريخية المحيطة.

إن الحلقة الرئيسة في فكر الشيخ البنَّا وفي موقفه هي «شمول الإسلام»؛ أي الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، والإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، أي الإسلام المهيمن على كل شئون البشر عقيدة وشريعة وسلوكًا. وبالعقيدة تتحدد للإنسان نظرته إلى الكون وموقعه فيه، وبالشريعة تتحدد أسس نظرته إلى المجتمع وموقع الفرد من الجماعة والتوازن الواجب بين الحقوق والواجبات بين الناس. وبالسلوك تتحدد له أسس نظرته إلى غيره من الأفراد والجماعات وأساليب تعامله معهم. فالإسلام فلسفة وقانون وأخلاق، وهو يحكم عقل الإنسان وقلبه؛ ظاهره وباطنه.

إن التأكيد على هذا المعنى الشامل، هو ما به تمثلت الاستجابة الإسلامية الصحيحة التي تطلبها الواقع عندما اتجهت حركة المجتمع إلى إضمار الإسلام وإلى حصره في نطاق العلاقة الباطنية بين الفرد وربه، وفي تقييده في حدود العبادات فقط، وفي إقصائه عن أن يكون حاكمًا لنظام المجتمع ولعلاقاته. إن ذلك لا يعني أن الدعوة كانت رد فعل لواقع معين فقط، ولكنه يعني أن أي كيان حي وكبير كالإسلام عندما يلقى تحديًا لأي من جوانبه وخصائصه الأساسية، إنما يبرز لهذا الوجه من وجوه التحدي كل طاقته ويحشد كل قوته لمواجهة التحدي في هذه الزاوية أو الجانب الذي وقع فيه الخلل، كشأن جسم الإنسان عندما يركز كل طاقاته لمواجهة الآثار الموجهة إليه في الجانب المصاب. وشبيه بذلك أيضًا حركات الاستقلال الوطني التي انتشرت مع الاحتلال الأجنبي لهذه الأوطان، لم تكن رد فعل بالمعنى السلبي للكلمة، ولكنها كانت استجابة لوجوه التحدي والخلل التي واجهت الجماعة.

فشمول الإسلام خاصية أصيلة فيه وهي ملاصقة له لا تبارحه، ولا يكون الإسلام مكتملاً بغيرها. وهذه الصفة تُمَارَس في أوضاعها العادية حيثما تجد مجالاً للإعمال، فإذا تصدى لها من ينكرها ويحاول تجريد الإسلام منها أصبحت مطلبًا يؤكد عليه المسلمون، وشعاراً ترفعه الحركات السياسية. كما أن وصف الاستقلال يلازم الجماعة السياسية ولا يكاد يُثار كمطلب أو مشكل ما دام مُطبقًا مُمارسًا، ولكنه يُثار كمطلب ويرتفع كشعار سياسي عندما يواجه من ينكره أو يمنع ممارسته.

وبما يتسق مع هذه النظرة الشمولية الإسلام، اندمج فكر الدعوة بعملها. وحسن البنَّا مندمج في «جماعة الإخوان المسلمين» وفكره مندمج في نشاطه الحركي. والدعوة ليست عَرْضًا لفكرة ولا دفاعًا عنها، ولكنها تنظيم يجمعهم وينتظمهم ويأخذهم بالتعليم والتربية الدينية والسياسية، ويطلب منهم أن يقوموا بهذا العمل مع الآخرين، وأن ينقلوا ما تلقوه إلى غيرهم، وذلك كشأن أي تنظيم حركي يقوم بدعوة ما.

وكان التكوين الفكري الوجداني للجماعة مزيجًا من علوم الإسلام التي تدرس في الأزهر من قرآن وسنة وتوحيد وتفسير وفقه ولغة، ومن ممارسات الطرق الصوفية التي تأثر بها الشيخ البنَّا في صباه وأفادته في استخلاص الأسلوب التربوي للجماعة، وفي إشاعة روح المعاملة الإسلامية من حيث إن الإسلام دين ونظام للحياة وعبادة وعمل مندمجين، مع غرس مفهوم الأخوة الإسلامية والبعد عن مواطن الخلاف الفكري والعقدي.

توجهَت الدعوة أساسًا في بدايتها إلى الشباب، وبخاصة الشباب من طلبة الجامعات والمدارس الحديثة التي تنشر الفكر الوضعي بين طلبتها. توجهت الدعوة لهؤلاء لتقاوم الأثر العلماني في عقول الناشئة، ولأن هؤلاء الطلبة هم عدة المستقبل الذين تنفتح أمامهم بعد تخرجهم آفاق العمل العام في مجالات الإدارة والمهن المختلفة، ومنهم تتكون النخب السياسية والاجتماعية، ولأن هؤلاء الطلبة يعتبرون من ذوي الانتشار الاجتماعي الواسع والمرونة الحركية الكبيرة في المجتمع، وهم ينتشرون بين أسرهم وذويهم وينتشرون في أشهر الصيف بين أبناء بلدانهم وقراهم وأبناء الأحياء التي يسكنون فيها. وقام هذا النشاط على أساس تجمعات روحية عبادية هي الكتائب، وتجمعات شبابية رياضية هي الجوالة، وتجمعات اجتماعية هي الأُسَرْ.

لقد أرسى الأفغاني فكرة الإسلام المجاهد وقدم فكرة الإسلام المقاوم للغزو الأجنبي الذائد عن الحوزة الإسلامية في مواجهة الأطماع الأوربية.

وأضاف الشيخ محمد عبده فكرة التجديد في الفقه الإسلامي والتفسير لمواجهة مطالب الحياة الحديثة. وأضاف السيد محمد رشيد رضا ربط التجديد بالسلفية والتفاعل مع السياسات الوطنية ووصل الفكرة العربية بالإسلامية السياسية. وأضاف الشيخ البنَّا التركيز على فكرة شمول الإسلام وارتباط الفكر بالعمل، والدعوة بالتنظيم الحركي، والمزج بين فكريات فقه الأزهر ووجدانيات الطرق الصوفية ووطنيات الحزب الوطني.

(٣)

الدراسة التي بين أيدينا، أتت لتسهم في سد النقص في مجالين من مجالات الدراسات العلمية عندنا: نقص البحوث العلمية في مجال السير والتراجم للقادة ورجال السياسة، ونقص البحوث العلمية في مجال الفكر الإسلامي المعاصر.

إن الدراسات العلمية والجامعية كانت قليلة جداً في مجال السير والتراجم، وخاصة بالنسبة لشخصيات التاريخ الحديث، وبالأخص بالنسبة للقادة ولرجال السياسة والفكر السياسي. إنني عندما أتناول كتاباً مثل كتاب جورجي زيدان عن «تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر»، وهو من جزئين شمل أكثر من مائة شخصية، لا أجد منهم من اهتمت بهم الدراسات الجامعية إلا قلة قليلة رأست دولاً وحكومات أو قادت ثورات وحروباً. إن العقدين الأخيرين عرفا دراسات ورسائل أعدت في مجال السير والتراجم أكثرً مما سبق، ولكن لا يزال النقص واضحًا، ولا يزال النقص النسبي مؤكداً. إن ذلك لا يعني أن للسير والتراجم أفضلية على غيرها، فهذا غير صحيح، وقد نكون من حيث الأولويات المطلقة أحوج لدراسة المؤسسات الاجتماعية والسياسية، ولكن الإشارة التي أبديها هنا، تعني أن السير والتراجم لم تحظ بما هي جديرة أن تحظى به من اهتمام الدراسات العلمية حتي وإن سبقها غيرها من المجالات في مراتب الأولوية. وإن اقتصار معارفنا على عدد محدود من أمثال محمد علي، وإسماعيل، وعرابي، والأفغاني، وسعد زغلول؛ ليعطي انطباعًا غير صحيح وغير منصف بأننا مصابون بنقص في الرجال الكبار. لذلك فإن دراسة إبراهيم البيومي هذه تجد مكانة هامة فيما تسهم به من سد النقص في هذا المجال؛ وبخاصة أنها تتعلق برجل من أخطر الرجال الذين أظهرهم المجتمع المصري في النصف الأول من القرن العشرين.

ومن جهة ثانية، فإن الدراسات العلمية والجامعية المتعلقة بالفكر الإسلامي المعاصر قليلة وتتصف بالندرة، وبوجه خاص الفكر السياسي الإسلامي، وبوجه أخص الفكر السياسي الإسلامي فيما بعد السيد محمد رشيد رضا؛ أي بالنسبة لما ظهر بعد الحرب العالمية الأولى

وثورة ١٩١٩, ونستطيع أن نقول إن شجرة الفكر كانت واحدة لدى الباحثين والمؤرخين حتي العقد الثاني من القرن العشرين، ثم انفصل بعض فروعها عنها في وعي هؤلاء الباحثين والمؤرخين. ونحن نلحظ أن تاريخ الفكر موصول أو شبه موصول حتي رشيد رضا، ثم بعد ذلك فإن شجرة الفكر التي تحوز الاعتراف من الباحثين والمؤرخين الجامعيين تكاد تقتصر على مدرسة واحدة من مدارس الفكر، وهي المدرسة التي يسميها أهلها بمدرسة الفكر الحديث، ويسميها الآخرون مدرسة الفكر العلماني أو الفكر الوافد.

على هذه الشجرة نجد أحمد لطفي السيد، وقاسم أمين، وطه حسين، وحسين هيكل، ومنصور فهمي، وأحمد أمين، وسلامة موسي. . إلخ.

ولا نجد على هذه الشجرة أو على غيرها مكانًا للشيخ مصطفي المراغي، والشيخ محمود شلتوت، ومحمد شاكر، ومحمود أبو العيون، ويوسف الدجوي، وطنطاوي جوهري، وماضي أبو العزايم، ومحمود خطاب السبكي. وحتي فيما قبل العشرينيات من هذا القرن، فإن حركة الإصلاح التي أثبتها التاريخ واتسعت لمواقف سعد زغلول ضد دانلوب الإنجليزي في وزارة المعارف، لم تتسع للشيخ حسونة النواوي ومواقفه المماثلة ضد كرومر بالنسبة للقضاء الشرعي. وحركة الإصلاح التي اتسعت لمطالب الشيخ محمد عبده لم تتسع لما أنجز الأزهريون من إصلاح لمؤسستهم على عهد الشيخ سليم البشري في ١٩١٠م، وحركة الإصلاح التي اتسعت لموقف علي عبد الرازق والأحرار الدستوريين ضد دعوة الملك فؤاد لنفسه بالخلافة عام ١٩٢٥ لم تتسع لحركة الشيخ ماضي أبو العزايم ضد الدعوة نفسها للملك نفسه في الوقت نفسه. وهذا يؤكد أنه سواء قبل العشرينيات أم بعدها، فإن التاريخ الفكري المعاصر يُكتب على أساس انتقائي، وأنه استبعد من شجرة الفكر من لم يَصْدُق عليهم وصفه ومعياره الخاص بالتحديث والتجديد قبل العشرينيات. ثم كان أن استبعد من الشجرة كل من ينتمي إلى أصول فكرية تخالف الأصل الفكري العلماني الوافد الذي جعله مناطًا للتحديث ومعيارًا له.

ليست المشكلة أن الصورة تكون غير صادقة ولا أنها غير منصفة، فقد يختلف الناس على اعتماد المعيار الذي يصدق به الوعي بالموجود أو لا يصدقه، ولكنهم لا يختلفون حول ماهية العدل والإنصاف. والمشكلة التي لا يُخْتَلَفُ عليها بأي من معايير النظر والاختلاف، ومهما تضادت هذه المعايير، أن الصورة يجب أن تكون واقعية وألا تقتصر على جزء محدود من العناصر المكونة لها فقط، وإلا فإن أي نظر في تفاعل هذه العناصر بعضها مع بعض سيكون نظرًا قاصرًا عن معرفة حقيقتها، وهذا النقص يُضْعِفُ قدرتنا التفسيرية، ويمنعنا من حساب ما

يمكن أن تُسْفرَ عنه التفاعلات الفكرية والاجتماعية بين هذه العناصر، ومن ثَمَّ ينفي أهليتنا في القدرة على معالجة أوضاع المجتمع واقتراح الحلول وتزكية البدائل. ألم يكن المراقبون يحللون أوضاع المجتمع المصري في الستينيات بين بديلين، هما القومية والماركسية؟. ثم إذا بهم يُفَاجَأون بأن لا هذه ولا تلك، وأن تصورهم كان قاصراً، وأتاهم الإسلام من أقصى المدينة يسعي؛ أقصى مدينة وعيهم بالواقع وليس أقصى مدينة الواقع نفسه. إن المحللين والمراقبين يفاجأون دائمًا، وأساس المفاجأة أن العنصر الفاعل يأتيهم من خارج «النسق» الذي كونوه، وهم يشعرون بالغربة إزاء ما يجحدون كونه من معطيات الواقع المُعاش.

ومن هنا فإن دراسة إبراهيم البيومي تَسُدُ نقصًا هامًا، وتُسْهِمُ إسهامًا له شأنه في سعينا لتكوين النسق «الشامل» غير المنقوص للأوضاع الفكرية الاجتماعية السياسية في مجتمعنا.

(٤)

الشيخ حسن البنَّا شخصيةٌ محوريةٌ في تاريخنا المُعَاصر، وفي تاريخ الحركة الإسلامية في العصر الحديث. أثار خلافًا في حياته لأنه كان يعيد شق طريق كاد ينطمر، ولكنه كان شخصية مُجَمِّعَةً لا يُبدد صلة ولا علاقة تقوم بينه وبين الآخرين، وخاصة في المجال الإسلامي، ولا يفرط في إمكانية مهما كانت قليلة لقيام هذه الصلة. لذلك لا نري عراكًا أو خصومة قامت بينه وبين أي من فصائل العمل والنشاط في المجال الإسلامي، سواء بالنسبة للهيئة الرسمية كالأزهر والأوقاف، أم بالنسبة للهيئات الأهلية كالطرق الصوفية والجمعيات برغم أن خلافه معهم كان ظاهراً غير مطموس.

أذكر هذه الملاحظة لأننا محتاجون في أيامنا هذه إلى تلك النوعية من الشخصيات المُجَمِّعَة القادرة على تبيُّن مجالات اللقاء بين التيارات المختلفة في المجتمع وتنميتها، وعلى المساهمة مع الآخرين ممن هم مثلهم في بناء التيار الأساسي في المَجتمع.

وقد استطاع الشيخ البنَّا بهذا المنهج أن تبقى شخصيته بعد مماته شخصيةً مُجَمِّعَةً، من حيث أنها تُمَثِّلُ نقطة التقاء للفصائل الإسلامية المختلفة، ومن حيث إن أيًا من هذه الفصائل والشخصيات على اختلاف مواقفهم واجتهاداتهم وتباينها، إلاَّ ويرى للشيخ البنَّا في عقله شعاعًا، وفي قلبه آثرًا.

وعند الاقتراب من فكر الشيخ البنَّا، فإنَّ أولَ ما يلحظُ الدارسُ أن الشيخ كان حركيًا، ولم يكن مجرد مفكر بعيدٍ عن الحركة. ولا أقصد من هذه الملاحظة أن أقيم فاصلاً بين الحركةِ وبين

الفكر، فحركة الإصلاح لابد أن تتضمن رؤية فكرية لوجوه الإصلاح المطلوب، ولا يوجد فكر بغير حركة؛ لأن النظر الفكري متى صدر عن صاحبه فهو بالغٌ مُتلقيًا، وهو مغيِّرٌ فيمن يتلقى عنه بشكل من الأشكال، وليست الحركة المعنية بأكثر من ذلك ولا أقل. إنما الفارق يتعلق بطريقة التعبير عن المواقف الفكرية. والمقصود عندي برجل الفكر المجرد؛ هذا النوع من الرجال الذين يتعاملون مع قضايا النظر المُجَرَّد بمفهومات نقية في مفادها وبتعريفات محددة ومصطلحات تبلغ شأوها في الضبط المنهجي للمعاني ولظلال المعاني، وذلك بقدر ما يعي العقل الجمعي المتخصص في النظر لنوع قضايا محددة، فقهًا كانت أم اقتصاداً أم غير ذلك من مجالات المعارف. بمعنى أن المفكرين يتعاملون هنا بمواد فكرية على أعلى درجة ممكنة من النقاوة والصفاء وعدم الاختلاط، وعلى أقل درجة ممكنة من حمل الشوائب، فيصير «المفهوم» أو «المصطلح» كمواد المعامل التي يُجري بها علماء الفيزياء والكيمياء تجاربَهم. وهذا هو عمل المفكرين الخالصين للنشاط النظري، وهو الفكر الذي يسود الكتابات المتخصصة، وفي أعمال الكليات الجامعية ومراكز البحوث والدراسات، وهو كل فكر يتوجه لأهل التخصص ويتعامل به أهل الفن، والمجال المعرفي الواحد. ونحنُ نعتادُ في مجالات أهل التخصص أن نحدد معنى اللفظ المُستَعمل ونعتاد أن نسأل عما نقصده بالضبط من استخدام لفظ محدد. والسائل عندما يسأل، والمجيب عندما يجيب في هذا الشان، إنما يتبادلان المعرفة بالنسبة لدرجة نقاوة المادة المعملية التي يتناولانها بالبحث والدرس. هذا ما يمكن تسميته «بالفكر المعملي». تمييزاً له عن «الفكر الحركي».

والفكر الحركي لا يتوجه إلى المتخصصين ولا يحصر نفسه في بيئتهم، إنما يتوجه إلى الناس بعامة ليرشدهم إلى ما يرى وجه إرشاد لهم فيه، وليدعوهم إلى ما يرى خيرهم في الاستجابة له، وليوجههم إلى ما يرى توجيههم إليه ليغيروا ما بأنفسهم. والناس بعامة من غير المتخصصين لا يكون فكرهم في العادة من هذا النوع «المعملي المُقَطَّر» الذي يتكون وفقًا لمفهومات صافية مفادها مُدَقَّق في ضبط مصطلحاتها. وهم عادة ما يتعاملون بفكر مشوب أقرب في درجات اختلاطه إلى مواد الحقول ومواد المصانع، وهو فكر يتخذ طابعه لا وفقًا لدقة ضبطه بالتعبير الاصطلاحي، ولكن وفقًا للفهم العام الذي يغلب عليه المؤدى العام الذي يشير إليه.

والمفكر الحركي يتوجه بفكره إلى الناس بعامة، ولا يحصر نفسه في جدل المتخصصين من أهل المجال الفكري المعنيّ، وهو يهدف مباشرة إلى تغيير أوضاع البيئة الاجتماعية وتعديل ما يشيع من فهم يراه خاطئًا في أي من المجالات، ويهدف إعادة بناء العلاقات بين الناس وفقًا

للتصور الذي يرى فيه الصلاح، وحشد الجماعات في مواقف معينة لدفع ما يراه خطرًا أو لجلب ما يراه نافعًا.

ومن هنا فإن المفكر الحركي يتعامل بمواد الحقول والمصانع لا بمواد المعامل. ومن هنا نراه لا يفصل بين قول وفعل، لأن أقواله أفعال تؤول مباشرة إلى المتلقي تقصد تغييره في أمر ما أو لأمر ما، كما أن فكره لا يعبر عنه بالأقوال وحدها، إنما قد يجري التعبير عنه بالموقف العملي أو بالسلوك الذي يتبعه في التصدي لواقعة معينة أو بالخيار الذي يرجحه من بدائل مطروحة، وأحيانا ما يعبر عن نفسه بالصمت في سياق ينبئ عن معنى محدد.

ونحن عندما نقوم بدراسة فكر مفكر ما، إنما نتناول فكره بأدوات التحليل والفحص، أي نتناول فكره تناولا «معمليًا»، ولا مُشْكلَ في ذلك إن كنا نتناول فكر «مفكر معملي» لأننا ساعتها نستطيع بدرجة كبيرة أن نتعاملَ مع مفهوماته المستخلصة من ظاهر عباراته، وأن نستخلص مقاصده من أقواله وحدها تقريبًا، أو هكذا يغلب علينا الميل دون أن نكون قد ركبنا متن الشطط. أما إن كنا نتناول بالدراسة مفكرًا حركيًا فقد وجب علينا علميًا أن نتعامل معه بطريقة مختلفة، ومفهوماته لا تؤخذ من ظاهر عباراته وحدها، ومقاصده لا تستخلص من محض أقواله، وعباراته ليس من الحتم أن نتعامل معها مصطلحًا مما يطابق مفهومه تطابق الصَّكِّ مع الحق، كأوراق العملات النقدية، لأن استخدامه للعبارة ليس من المُحتَّم أن يَرِد بالمفهوم الاصطلاحي، وليس من الحتم أن يرد بمفهوم نمطي فيتحمل شحنة المعاني ذاتها كلما استخدمت، بصرف النظر عن تنوع المناسبات وتنوع المتلقين وتغير الأحداث.

(٥)

وأول ما نصنع في فكر المفكر الحركي، أن نأخذه من «الأرض بطينته»؛ أي نأخذه في سياقه التاريخي، حدثًا وزمانًا ومكانًا. والفكر هنا يضرب بجذوره في الواقع التاريخي، وهو جزء من حدث، وليس يضرب بجذره فقط في التركيب المنطقي وتسلسل المفهومات كما نعتاد مع «المفكرين المعمليين». والفكر الحركي لا نستخلصه من العبارة التي صيغ فيها ودلت عليه وحدها، وإنما نستخلصه من الحدث الذي قيلت العبارة في مناسبته وكانت جزءًا منه، ومن الواقع الذي جاءت العبارة لتؤكده أو لتغيره أو لتعدله؛ ذلك أن المفكر الحركي يكتب وعينه على الواقع الجاري أمامه في يومه وليلته، وبصره على قارئ الصباح في صحيفته أو سامع المساء في اجتماعه. والعبارات هنا ترد قصيرة أو مطلقة، عامة أو مخصصة، وفقًا للأوزان النسبية للعناصر التي يتشكل منها الحدث، ووفقًا لوجوه الخلاف التي تتداول الحدث وهو

يتشكل، وللحجم النسبي لكل من هذه الوجوه في صراعها أو تدافعها من أجل صبغ الحدث بصبغة معينة. بمعنى أن عبارات المفكر الحركي تتخذ حجمها ووزنها في ظروف حركة التدافع التي تجري وقتها عند تشكيل الحدث، وتتأثر بهذه الحركة زيادة وصخبًا أو قلة وخفوتًا.

ومن جهة ثانية، فإن القول المكتوب للمفكر الحركي لا يدل بذاته على موقف فكري، إلا أن يمتد إلى نوع من التكرار يعطي الانطباع بأن ثمة درجة من الاستقرار عليه كموقف فكري؛ ذلك أن الاستجابة الفورية والسريعة للرجل الحركي تستدعي من الباحثين التأني؛ لفرز ما هو أصيل، وما قد يكون جاء عفو اللحظة أو عفو الحدث من أقوال. القول هنا حركة وفعل؛ لأنه استجابة لواقع وحدث، ودلالته الفكرية تَرِدُ بعد ذلك من كونه حركة وفعلاً. وهذه الدلالة تأتي من مدى زمني؛ لأن القول بوصفه فعلاً وحركة يحتاج إلى زمن، والزمن هنا يستفاد بالتكرار أو باستبقاء الأثر المستفاد من القول على مدى زمني. ومن هنا تقل دلالة الأقوال التي تبدو لا يؤكدها سياق الأقوال والأفعال التالية أو ينقضها ويخالفها هذا السياق.

ومن جهة ثالثة، فإن فكر الرجل الحركي لا يستدل عليه من أقواله فقط إنما يستدل عليه أيضًا من وسائل تعبيره الحركية الأخرى، كنوع التنظيم السياسي الذي يُنشئهُ، ووجوه النشاط التي يجري التركيز عليها، تعليما أو تربية أو تدريبًا على السلاح أو اهتمامًا بالنشر والصحافة، أو التركيز على وجوه النشاط العلني أو السري، ومدى الأهمية التي تُمنح لنوع أحداث دون نوع آخر مثل التركيز على الأحداث الوطنية أو على الأحداث المتعلقة بالنظام السياسي للدولة، أو على سياسات التعليم والتربية، ونوع البيئات الاجتماعية التي يركز على الدعوة والنشاط السياسي والاجتماعي فيها، من الريف أو المدن. من الأحياء الشعبية أو أحياء المياسير. من الشباب أو الشيوخ. من المهنيين أو الحرفيين، إلى آخر ذلك من وجوه العمل.

ويبدو فارق هام بين الفكر المعملي والفكر الحركي؛ يبدو في طريقة كل منهما في صياغة علاقات السببية بين الأحداث والظواهر. الفكر المعملي يهتم عادة بالبحث عن السبب «المُنْتِج» للظاهرة، وهو يحاول أن يتعقب تسلسل الأسباب، فينتقل من الظاهرة المبحوثة إلى الظاهرة أو مجموع الظواهر التي أنتجتها؛ ثم ينتقل إلى بحث ما أنتج الظاهرة السبب.. وهكذا. وهو في سعيه الدؤوب هذا يتصاعد من ظاهرة إلى أخرى «على عمود النسب»، ويخاف أن ترتفع في وجهه في أية لحظة عصى الأستاذية المنهجية بقولها المأثور «لا تُجِبْ إجابة تصلُحُ أن تكون سؤالاً» فيسعى دائمًا نحو الجوابِ التام.

أما الفكر الحركي فينظر للظاهرة من زاوية أخرى، ويقترب منها من جانب آخر، إنهُ يريد أن يداوي وأن يُغَيِّرَ ويُعَدِّلَ، لذلك فهو يتناول الظاهرة وعينه على المستقبل وليس على الماضي، وهو يحذر من الاقتصار على البحث في الأسباب المُنْتِجَة للظاهرة. وإن معرفة السبب المُنتج لظاهرة يُراد لها الزوال، هذه المعرفة تفيد في توقي بَقاء الظاهرة، وتوقي تكرار حدوثها. ولكن علينا أن نعي أن السبب المنتج للظاهرة قد يختلف عن السبب المُبْقي على الظاهرة. والظاهرة إن أنتجها سبب معين فهي قد لا تبقى في وجودها أسيرة وجودَ سببها وبقائه، وهي عادة ما تنفصل بوجودها عما أوجدها، أو بالأقل تتميز عنه وتستقل بذاتية جديدة، لذلك لا يصير كافيًا أن نقضي على السبب المُنتِج لتنتفي الظاهرة. ومن هنا فإن المفكر الحركي مع استفادته من معرفة السبب المنتِج، لا يقتصر عليه ولا يقف عنده، إنما يفتش عما يمكن تسميته «السبب المُبْقي» على الظاهرة، وهو في ذلك يبحث عن وسيلة نفي الظاهرة الضارة؛ أي العنصر الماضي للظاهرة الضارة، ويعتبر عدم هذا العنصر أو نقصه هو «سبب الظاهرة» أي سبب وجودها الحاضر وبقائها.

فسبب المرض هو نقص الدواء. وعلى سبيل المثال، بالنسبة لانتشار وباء البلهارسيا، يرى الباحث المعملي أن سببه هو وجود البرك والمستنقعات التي تظهر فيها قواقع المرض، ويرى الباحث الحركي، أي الطبيب المعالج، أن ردم جميع البرك والمستنقعات، إن كَفَلَ عدم عودة ظهور المرض وانتهاءه، فهو لن يُعالج مريضًا واحدًا ولن يُنهيَ المرض، وعلينا أن نفتش عن السبب المُبقي على المرض في أجسام الناس.

ومن هنا نفهم أقوال الشيخ البنَّا عندما يتحدث عن سبب انحطاط المجتمع فَيُرْجِعُهُ إلى ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا التسبيب لا يصح بالمنهج المعملي، لأنه لا يفسر لماذا ترك الناس الأمر بالمعروف، والجواب يصح أن يكون سؤالاً، ولكنه تسبيب مفهوم بالمنهج الحركي لأنه يبحث عن العنصر «الحاثّ» أو «الحافز» ونحن لا نجد سببًا نهائيًا لأي ظاهرة إلا أن يقودنا الأمر إلى النظر المطلق بأن يكون السبب النهائي هو مشيئة الله تعالى. أما الأسباب في إطار الوسائل المدركة للظواهر، فالغالب أن يقوم للظاهرة مجموع أسباب مع انتفاء موانع، وهو ما يمكن أن نسميه «وعاء السببية» أو «مجمع الأسباب» الذي يضم مجموع العناصر ويستبعد مجموع الموانع مما تكون حصيلة تفاعله كله وجود الظاهرة. وبمحض وجود الظاهرة المسببة تتبدل وتتغير الأوزان والأحجام النسبية والعلاقات بين العناصر الموجبة والسالبة داخل وعاء السببية، وتتحول الظاهرة المفعولة إلى عنصر فاعل. لذلك فإن الحالة التاريخية التي

أنتجت الظاهرة (في الظواهر الاجتماعية) تتغير بموجب ما أنتجت وتتولد حالة تاريخية جديدة. ومن هنا يكون جهد المفكر الحركي تفهم هذه الحالة التاريخية الجديدة للظاهرة المنتجة والتعامل مع وعاء السببية في وضعه الجديد بعد أن تحولت الظاهرة من مفعول إلى فاعل، وأنتجت بنفسها أسباب بقائها كأسباب متميزة عن الأسباب التي أنتجتها في أصل نشأتها الأولى. ومن هنا يتعين على المفكر الحركي أن يفكر بطريقة تغاير طريقة تفكير المفكر المعملي؛ لأنه يعمل على إعادة تصنيف العناصر المسببة لبقاء الظاهرة بما ينفيها إن كانت ظاهرة ضارة أو يدعمها إن كانت مُصلحة. وعلينا ونحن نفحص الفكر الحركي أن نُدْخِلَ في حسابنا هذه الأمور وأن ننظر إلى الأَوضاع من هذه الزاوية.

(٦)

أسألُ القارئ العفو عن هذا الاستطراد في الحديث عن الجوانب المنهجية التي تثار عند دراسة الفكر السياسي والاجتماعي. أغراني بهذا الحديث أنني أتكلم عن كتاب هام وعن سيرة رجل كبير من رجالات مصر والإسلام في العصر الحديث. وأغراني به أن الكتاب وضعه أخونا الأستاذ إبراهيم البيومي وهو من جيل الباحثين والدارسين الشباب الذين ينزلون مني منزلة الأبناء، والذين أشعر إزاءهم بتبعة كبيرة تتراءى بما أشعره واجبًا عليّ أن أقدم لهم ما أستطيع تقديمه مما قد يكون له وجه نفع لهم في نشاطهم البحثي، وأن أنقل إليهم ما عسى أن يكون تولد عن تجارب بحثية وعن خبرات أتت من معالجة مثل هذه الموضوعات، عسى أن يكون فيها وجه نفع لهم. وأغراني به أن إبراهيم هو ممن عرفت من شباب باحثي هذا الجيل وممن أرجو من الله النفع على أيديهم في مستقبل نشاطهم. وكتاب إبراهيم بين يدي القارئ لا أزكيه له، حسبه أن يقرأه ليدرك مدى الجهد المشكور الذي تكبده المؤلف في إعداده جمعًا للمادة من كل أمكنة وجودها، واهتمامًا بالأصيل من المصادر، وحصرًا لكل كتابات الشيخ البنَّا رحمه الله. وحسب القارئ أيضًا أن يلحظ ما اجتهد به إبراهيم في تصنيف مادته وتحليلها، وأن يدرك من ذلك مدى ما تميز به الباحث في بحثه من خلوص له وحماس ولّدا لديه ما تُولِّدُه خبرة الكهولة من ضبط وتدقيق، وما أنتج ذلك من نضوج للبحث واستواء.

قد يجد قارئ ما أن حماس الباحث مال به أحيانًا إلى النظر من جانب واحد، أو انعطف به إلى إطلاق بعض الأحكام العامة في التاريخ المصري بغير ضبط لنسبية هذه الأحكام، أو نزع به إلى أن يحسب نفسه طرفًا في الموضوع المبحوث فيؤيد ويدافع ويهاجم ويفند. ولكنني عندما أقارن ما كان من الباحث هنا وما يقع فيه الكثير من الكتاب ذوي المواقف الفكرية من الميل لإنكار

وجود الفكر المخالف والميل من تجريد الفكر المخالف من أي دور إيماني، أجد أن إبراهيم هنا قد جهد ألا يقع في هذا الأمر ولم يقع فيه إلا قليلا، ولم يقع فيه إلا فيما كان من تَبَنِّيه لبعض الأحكام والتقريرات التي أوردها منقولة من مصادر قديمة يصدق عليها الوصف السابق.

لقد كنت متفائلاً من أن جيل شباب هذه الأيام(*) قادر على أن يستوعب إيجابيات القدامى من أهل جيلنا وأن يمتص رحيقه من كل المدارس والتيارات، وأن يستخلص خير ما في كل منها لمصلحة المنهج الوطني الإسلامي الناهض المستقل. وهذا البحث الذي بين يدي القارئ يؤكد لي تفاؤلي ويجعلني أكثر اطمئنانًا لأنه يسير على هذا الدرب ويجتهد لأنه سلك طريقًا متوازنًا. وهو يشير إلى مراجع بعيدة تمامًا عن منهجه الفكري يستمد منها مادته ويستشهد بها على وقائع عامة في التاريخ المصري.

إن العيب القديم الذي كان يصبغ دراسات المؤلفين ذوي المواقف الفكرية بغالب اتجاهاتهم، ويصبغ فكر الباحثين الإسلاميين معهم، أنهم كانوا ينكرون دور الآخرين من ذوي المواقف الأخرى، وهم يغفلون بذلك عن أن تغذية الذات لا تكون إلا بالجدل مع التيار المخالف جدلاً يمتص إيجابياته ويتشربها، كما يغفلون عن حقيقة أن من يريد وراثة الأرض عليه اكتساب كل إيجابيات الآخرين ومهاراتهم؛ أي أن يستوعبهم ويحتويهم. ولن يملك قيادة أمة إلا من يستطيع أن يضم إليه كل ما يحويه تاريخها ورجالها واتجاهاتها من جد وصبر ونفع. ومن لم يفعل فقد حكم على نفسه قبل أن يحكم غيره عليه، بأنه لن يعدو أن يكون فئة من فئات، أو طائفة من طوائف، أو جماعة من جماعات محدودة.

هذا البحث الذي بين يدي القارئ أراه بدأ يسير في الطريق الصحيح، وبدأ يفهم أننا مأمورون بطلب العلم ولو في الصين. وأن الصين ليست بُعداً جغرافيًا فقط ولكنها بُعْدٌ عقلي ونفسي أيضًا، وأن بلوغها لا يستلزم مشقة مادية في السفر والترحال فقط، ولكنه يستلزم سعة نفسية ورحابة عقلية أيضًا، تتراءى لي مقدماتها في جيل الباحثين والذي يخرج منه هذا الكتاب.

ومن أجل تمام هذا التوجه، أود أن أستغل هذه الفرصة للإشارة إلى عدد من النقاط قد ينفع القارئ أن يتناولها بفكره، وقد تُعينُهُ على استيعاب ما لدى الآخرين. ولا أزعم أني أناقش أفكار الكتاب أو المؤلف، وإنما أتكلم فيما يثار الآن.

(*) كُتبَ هذا التقديم للطبعة الأولى من الكتاب الصادرة عام ١٩٩٢، وقد حصل الناشر على موافقة المستشار طارق البشري مشكوراً على نشره بنصه كتقديم للطبعة الثانية.

إن القول بأن تأخر المسلمين هو سبب ما اعتراهم من غزو أجنبي هو قول صحيح ولكنه لا يعني أن الحلول التي نَنشُدُها الآن لمواجهة مشكلات حاضرنا ومقاومة الأثر الأجنبي تتعلق بتدارك وجوه التخلف على النحو الذي ثار قديمًا أيام ابن عبد الوهاب. ليس لأن السببَ القديمَ لم يَعُدْ قائمًا بشكله وطبيعته السابقة، بل لأن عناصر «السبب» القديم اختلطت مع عناصر «النتيجة» اللاحقةَ، لذلك لم يُجدنا مجرد العمل على إحياء دعوات التجديد القديمة التي ظهرت قبل الاحتلال الغربي، أو في مواجهة أيام حدوثه كدعوات الأفغاني ومحمد عبده.

كما أن اعتبار التخلف الذاتي سبب الخضوع للأجنبي، لا يعني قَصرَ جهدنا الآن على تَدَارُك هذا التخلف الذاتي برغم أنه سببٌ للظاهرة الأخرى العارضة وهي الخضوع للأجنبي. الآن السبب القديم لم يعد هنا بعد اختلاطه بالمُسَبِّب. ولأن قَصرَ النظر عليه من شأنه أن يجعل صراعات الداخل تعلو على صراعات الخارج، وليست المشكلة مَن يعلو على مَن، ولكن المشكلة هي مَن يحمي مَن من مُختلف صنوف المخاطر التي تُواجهُ الجماعة. وقد تصيرُ واحدةٌ مما كانت تُعتَبر من قوى المُحافظة القديمة قوةَ المقاومة الأولى في وجه المخاطر الخارجية الآن.

نقطة أخري؛ فإن مخالفة ذي النظر الإسلامي للنظرة القطرية الضيقة، كالنظرة المصرية، أو للفكرة القومية العربية، هذه المخالفة مفهومة؛ لأن صاحب النظر الإسلامي يرى في «المصرية» نوع تشرذم يدعم التفككَ الشعبي الذي تواجهه جماعاتنا العامة، ويرى في المصرية والعروبة شكلاً من أشكال الحياد عن الانتماء الأعم للجماعة الإسلامية. وانحيازٌ للون من ألوان النظر العلماني. وهذه المخالفة تدخل في إطار الجدل الدائر الآن حول هذه الأمور.

ولكن لا نريد أن يَتحمَّل هذا الخلاف مضاعفات ليست صحيحة تأتي من الخطأ في تأويل وقائع التاريخ. فإن «الدولة الوطنية» أو «الجماعة المصرية» أو «النزعة القطرية» لم تنشأ في مصر لتسلَخ مصر عن الجماعة الإسلامية. لقد سُلخَتْ مصرُ أولاً وفُرضَتْ التجزئة عليها وانفردت بها القوى الأوروبية وحيدةً بعد معاهدة لندنَ ١٨٤٠، ثم جاءت القومية المصرية لتدرأ عن هذا الإقليم مخاطر النفوذ الأجنبي الذي قاد للسيطرة الاقتصادية الأوروبية على مصر وللاحتلال الإنجليزي لها (١٨٨٢م - ١٩٥٢م)، ولتُطَالبَ بإجلاء القوات الإنجليزية عن مصر في ١٩١٩. وليسَ منْ مُنصف يقول بأن كانَ المفروض إرجاء القيام بهذه المهام حتي تتحقق الوحدة الإسلامية الأشملُ. ومن ناحية الموقف من العروبة؛ فهي إن كانت في أرض الشام قامت كدعوة للانسلاخ عن الدولة العثمانية المُشَخِّصة وقتها للجامعة الإسلامية، إلا أنها في مصر قامت منذ الثلاثينيات كدعوةٍ تُعبِّرُ عن الشوقِ للتوحُّدِ والتقاربِ مع الشعوب العربية

سواءً بسواء مع الجامع الإسلامي، وظهرت في مصر وقتها - أيضًا - من داخل التيار الإسلامي. وكتابات ساطع الحصري العروبية العلمانية لم تؤثر في البنية المصرية إلا من الخمسينيات، وقد بدأ يكتب منذ ١٩٤٧، وتوفي الشيخُ البنَّا في بدايات عام ١٩٤٩، فلم تكن أفكار الحصري مما أثر في مصر بعد، لذلك كان مفهومًا أن هذا العراكَ بين العروبة والإسلام الذي ظهر من بعد لا نجد ظلاله على كتابات الشيخِ البنَّا.

(٧)

قبل أن أُنهي هذه المقدمة وأُخَلِّي بين القارئ وبين كتاب أتوقع منه نفعًا كثيرًا لمن يقرؤه، أَوَدُّ - في عجالة - إثبات النقاط الآتية، عن الكتاب وعن الكاتب.

١- عندما ننظر في أوضاع العشرينيات في بلدنا نَلْحَظُ أنها احتاجت إلى من يقوم فيها بهذا الدور الذي قام به الشيخُ البنَّا، هذا الواجب الكفائي تَلَقَّاهُ الشيخُ البنَّا رحمه الله بوصفه فرض عين عليه فَوَهَبَهُ حياةً قصيرة لم تَطُلْ لأكثر من ثلاثة وأربعينَ عامًا، ولكنها كانت كثيفةً جدًا بارك الله فيها بما تركت من أثر. ونحن عندما نقرأ للشيخ البنَّا لا نجد له حياة تُخَالِفُ أو توازي نشاط الدعوة، كانت حياته - فيما يبدو لي - دعوة فقط، أو كانت للدعوة وحدهاَ.

مع تمام انسلاخ دولنا وأقطارنا كلها من الإسلام بدأت دعوته. ومع تمام الزهو التغريبي بالانتشار والشعور بالسيادة التي لا تجد تحديًا لها، ظهرت دعوته. ومع بدء تَوَهُّمِ بعثات التبشيرِ الغربيةِ المسيحية أنَّ الشرق وأرض المسلمين فُتِحَتْ لنشاطهم، جاءت حركتُه.

وفي مواجهة تَوَغُّلِ الفكر التغريبي في كل المؤسسات والبيئات، وفي ظروف اتخاذ الإسلام موقف الدفاع، بدأ الشيخ البنَّا دعوته المضادة بالتوغل في مؤسسات التغريب وبيئاته. بدأ من الجامعة المصرية، واستبدل بموقف الدفاع وضع التقدم.

٢- أما إبراهيم البيومي غانم، فإني أهنِّئُه على عمله الطيب كما هنأته من قبل. وإليه وإلى جيله من الباحثين أرجو أن يأخذوا أنفسهم بالنظر فيما يبحثون دون ميل للأحكام المطلقة، وأن يُخَصِّصُوا ويُقَيِّدُوا وينظروا إلى الأمور كُلٌّ في مناسبته، فهذا أحصن لهم من الخطأ.

وأرجو في جدالهم التاريخي مع الفكر العلماني، أن يميلوا في الجدل إلى استيعاب خير الآخرين. لن ينهدم فكرٌ ما دام يتضمن شيئًا من خير، ووجهًا للنفع، إنما هو يذبل بأن تَمتص ما لديه من خير أو نفع. والفكر العلماني لا يزال لديه علمُ فَهْمِ الواقع ومنهاج النظر إلى هذا الواقع. والفكر الإسلامي يتخلي عن رسالته إن اهتم بهدم العلمانية دون أن يستوعب خيرها؛

وهو أساليب فهم الواقع وعلوم النظر فيه . وهو إن قام بهذا الاستيعاب فلن يتخذ الجدل طابع التدمير، بل سيتمكن من جذب هذه المَلَكَات التي تُثَقِّلُ موازينَ الطرف الآخر .

أذكر ما سمعته عن أستاذنا الكبير المستشار عبد الحليم الجندي من سنين بعيدة، كان ينصح المحامين من تلاميذه قائلا إنه ليس الصواب دائمًا اتخاذ موقف الهجوم والهدم للموقف الآخر، قد يكون الأصوب أن تصرف جهدك لا في هدم موقف خصمك ولكن في بناء موقفك بناء يغري باختياره دون الآخر . وأحسَبُ أن الأسلوبين يمكن أن يقوما معًا، وأحسب أن إدراك مكامنِ القوة في الموقف الآخر وإدراك وجوه ما يؤديه من نفع أمر من الأهمية بمكان .

وأرجو في النهاية من إبراهيم وجيله أن يبذلوا فضل اهتمام في دراسة الجوانب الاجتماعية والمؤسسية في الحضارة الإسلامية التي قامت على أساسها مجتمعاتنا حتي القرن التاسع عشر . إن هذا المجال مع أهميته البالغة لا نجد دراسات جادة فيه إلا أقل من القليل وهي في غالبها من نتاج المستشرقين . وتبدو الهيمنة الكبرى لهذا النوع من الدراسات أنه يتعلق بجوانب تشمل المفاصل وهمزات الوصل بين الفكر والواقع الاجتماعي والسياسي، وبين الفكر وصوره العملية، وبين الفكر وأنماط الحركة التي اتخذها .

نفع الله بك يا إبراهيم، أنت وأهل جيلك .

والحمد لله

طارق البشري

●●●

مُقدّمَة الطبعة الثانية

هذه هي الطبعة الثانية من كتاب «الفكر السياسي للإمام حسن البنَّا». وقد اتفق صدورها مع ذكرى مرور حولين كاملين على ثورة صفر١٤٣٢هـ/ يناير٢٠١١م، التي شاركت فيها الجماعة - التي أسسها الشيخ حسن البنَّا - بقوة مع بقية القوى والتيارات السياسية وجموع الشعب. وبفضل هذه الثورة المجيدة تخلص المصريون من نظام الاستبداد والفساد والفشل. ودخلت مصر في حقبة جديدة من تاريخها السياسي الممتدّ. أما الطبعة الأولى من هذا الكتاب فكان صدورها في سنة ١٤١٢/ ١٩٩٢م؛ أي قبل واحد وعشرين سنة كاملة.

وبمناسبة صدور هذه الطبعة الثانية، أجد أن من حق القارئ الكريم معرفة أن هذا الكتاب هو في أصله رسالة جامعية أكاديمية متخصصة في الفكر السياسي لمؤسس جماعة الإخوان المسلمين. وقد حصلتُ بها على درجة الماجستير في العلوم السياسية في سنة (١٩٩١م) من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة بتقدير ممتاز، مع توصية من لجنة المناقشة بطبع الرسالة وترجمتها وتبادلها بين الجامعات على نفقة جامعة القاهرة. ولأسباب روتينية لا علاقة لها بموضوع الرسالة؛ لم تَقُم الجامعة بطبعها تنفيذًا لتلك التوصية. ولهذا قدمتها إلى «دار التوزيع والنشر الإسلامية» فقامت مشكورة بطبعها وإصدارها في سنة (١٤١٢/ ١٩٩٢م).

كان اختياري لموضوع هذا الكتاب (الرسالة) نابعًا من رغبتي الخاصة والعميقة في أن أتعرف بنفسي، وبمنهجية علمية صارمة، على المشروع السياسي الذي دعا إليه الشيخ حسن البنَّا مؤسس أكبر الجماعات الإسلامية في العصر الحديث. ورأيت أن أتناول مشروعه من الناحيتين النظرية والتطبيقية معًا. ورغبت من عملي هذا أيضًا أن أجيب على سؤال ظل يشغلني لسنوات طويلة منذ التحقت طالبًا بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في سنة (١٩٧٩م)، وهو: لماذا لا توجد رسالة ماجستير أو دكتوراه واحدة في هذه الكلية بالذات عن شخصية الشيخ حسن البنَّا وفكره السياسي، أو عن دور جماعة الإخوان في واقع الحياة السياسية المصرية ومستقبلها؟.

لا أريد أن أشغل بال القارئ الكريم ببقية فصول قصة هذا الكتاب؛ فقصته طويلة، وأبطالها كثيرون. والذي يهمني هو أن يتمكن أبناء الجيل الجديد من شباب ثورة (صَفَر١٤٣٢/ يناير٢٠١١م) من قراءة هذا الكتاب دون أن يحبسوا أنفاسهم وهم يقرؤونه؛

كما كان يحدث في أيام العهد البائد، وأن يقرؤوه في جو الحرية التي رَوَتها دماء شهداء الثورة.

وقبل أن أتركَ الكتاب بين يدَي القارئ الكريم أودُّ أن أشكرَ القائمين على مركز «مدارات للأبحاث والنشر»؛ الدكتور أحمد وَجيه السيِّد، والدكتور أنَس خالد زبيده، والأستاذ أحمد عبد الفتَّاح بيُّومي على مبادرتهم بإعادةَ طبع هذا الكتاب، وعلى الجهد الكبير الذي بذلوه حتى يخرج في أحسن صورة. أسأل الله تعالى أن يوفقهم لكل خير، وأن يجزيهم أحسن الجزاء.

إبراهيم البيُّومِي غانِم

(صَفَر١٤٣٤/ ديسمبر٢٠١٢م)



مُقدّمَة الطبعة الأولى

موضوع هذا الكتاب: بحثٌ في «الفكر السياسي للإمام حسن البنَّا» مُؤَسِّسُ جماعة الإخوان المسلمين. ويتناول هذا الموضوع ما قدمه الإمام حسن البنَّا من رؤىً وأفكارَ واجتهادات تتعلق بالقضايا الفكرية والسياسية التي عاصرها، وتلك التي تتعلق بالتحرُّرِ الوطني وبالنهضة في مصر وفي سائر البلدان العربية والإسلامية.

وكان من أهم تلك القضايا، قضية العلاقة مع «الغرب» في إطار التحدي الحضاري بين هذا الغرب، وبين العالم الإسلامي بصفة عامة. وكان منها أيضًا قضية بناء الدولة الحديثة كأحد مستلزمات هذا التحدي من جهة، وكضرورة فرضتها التطورات المتلاحقة في مجال العلاقة بين الغرب، والشرق الإسلامي من جهة أخري. وقد ارتبطت بها قضية «الهُويَّة» وتحديد إطار الانتماء السياسي وأساس رابطة الولاء بين الفرد والدولة التي ينتمي إليها. ومَن ثمَّ كان لابد من حسم قضية اختيار نموذج الدولة المنشودة، وتحديد نظامها السياسي وكيفية ممارسة السلطة. وكان لابد أيضًا أن يبرزُ سؤالٌ حول مدي اتفاق النموذَج المختار مع نظام القيم السياسية والأخلاقية السائد في المجتمع الإسلامي، وإلى أي مدىً يتفق أو يختلف مع ما يجب أن تكون عليه القيم طبقًا للمثالية السياسية الإسلامية.

وقد كانت القضايا المذكورة وما شابهها مرتبطة بدرجة أو بأخرى بالقضية المركزية الكبرى التي شغلت الفكر العربي الإسلامي الحديث، وهي قضية «النهضة» التي كانت مثارة منذ اصطدام الشرق في بدايات القرن التاسع عشر الميلادي/ الثالث عشر الهجري بالحضارة الغربية الحديثة. وشغل الفكرَ الإسلاميَّ سؤالٌ كبير: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وللإجابة عليه كان لابد من البحث عن أسباب التأخر والانحطاط من ناحية، وعن أسباب التقدم والنهضة من ناحية أخرى. وأيضًا كان من المهم تقديم تصور واضح، واتخاذ موقف محدد، من الغرب الحديث، وكيفية التعامل معه، خاصة أنه قد انتهك حرمة «دار الإسلام» عسكريًا وسياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا، وبكلمة واحدة «حضاريًا».

وكما استنهضت تلك القضايا همم قادة الإصلاح، ورواد التجديد الإسلامي من أمثال جمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده، والسيد رشيد رضا، وغيرهم، فإنها قد استنهضت همة «حسن البنَّا» وفجرت طاقاته الفكرية والعملية في آن واحد؛ إذ سعى دائمًا

لنقل أفكاره واجتهاداته إلى الواقع. وكان أهم إنجاز له في هذا المجال هو تأسيسه جماعة الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨، تلك الجماعة التي أضحت حركة اجتماعية سياسية تحمل مشروعًا إسلاميًا للنهضة الشاملة، بذل البنَّا ما في وسعه في سبيل بلورته ونقله من حيز القول إلى حيز التطبيق.

وخلال النصف الأول من القرن العشرين حدث تطور آخر ضمن التحدي الغربي للعالم الإسلامي، فقد تصاعد الخطر الصهيوني في فلسطين، وبصفة خاصة بعد الحرب العالمية الأولى. أي خلال الفترة نفسها التي عاشها حسن البنَّا (١٣٢٤ - ١٩٠٥م/ ١٣٦٨-١٩٤٩م). وقد عاصر أيضًا أهم أحداثها مثل: انهيار الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة، وقيام الدولة الوطنية الجديدة، والحرب العالمية الثانية، وظهور حركات التحرر والاستقلال، وإعلان قيام الدولة اليهودية في فلسطين.

ولم يَقْصُرِ البنَّا جهوده على تقديم اجتهادات فكرية ورؤى إصلاحية بخصوص القضايا التي عاصرها، بل توجه مباشرة إلى الواقع لممارسة عملية الإصلاح وتطبيق ما يدعو إليه من أفكار، ليقيم بذلك علاقة وثيقة بين «الكلام» باعتباره صورة للفكر، و«العمل» باعتباره تجسيداً مادياً له من ناحية أخرى. ومن هنا فإن تجربته الإصلاحية من حيث بناؤها الفكري ومن حيث تفاعلها مع واقعها تعتبر تجربة مهمة، وهي من هاتين الزاويتين (الفكرية والعملية) تمثل موضوع هذا الكتاب.

ولو كان الهدف من هذا الكتاب هو الإشادة بجهود حسن البنَّا أو الحط من قيمة تلك الجهود لما كتبنا حرفًا واحداً في هذا الاتجاه أو ذاك. وإنما يحدونا هدف أساسي تحكمه الاعتبارات العلمية وقواعد البحث والتحقيق المتعارف عليها في مجال الدراسات الأكاديمية. ذلك الهدف هو محاولة إعادة صياغة ما قدمه البنَّا من جهود فكرية وممارسات عملية في سبيل الإصلاح والنهضة الحديثة على مستوى مصر بصفة خاصة وعلى مستوى العالم الإسلامي بصفة عامة.

وقد لاحظنا وجود تقصير شديد في الدراسات الأكاديمية الخاصة بمؤسس جماعة الإخوان المسلمين، باعتباره واحداً من القيادات الفكرية والسياسية على مستوى العالم الإسلامي، وباعتباره أحد قيادات الحركة الوطنية المصرية خلال عقد الأربعينيات على وجه التحديد.

وللتقصير المُشار إليه عدة مظاهر، منها نُدرة الدراسات التي خُصصت لبحث الإسهامات الفكرية والسياسية للبنَّا، كما أن معظم ما خصص منها لهذا الغرض قد كرسه أصحابه إما

للمدح أو للقدح دونما اهتمام بما تمليه الاعتبارات المنهجية العلمية وقواعد البحث المتعارف عليها في الوسط الأكاديمي.

ومن مظاهر التقصير أيضًا، أن الدراسات التي تناولت إسهامات البنَّا بصفة خاصة لم تعتمد - غالبًا - إلا على مجموعة رسائل الإمام الشهيد المنشورة والمشهورة، ولم تحتو أي من تلك الدراسات على بحث وتحليل بنائه الفكري مما تركه من تراث مكتوب ومنشور، وإن كان لا يزال في صورة مقالات متفرقة لم يُعَد نشرها كاملة حتي الآن (١٩٩٣)، ويعتمد هذا الكتاب الذي بين أيدينا على تراث البنَّا بأكمله كما سيرد بيانه بعد قليل.

وقد كان للتقصير العلمي المشار إلى بعض مظاهره، أثر كبير في شيوع مجموعة من التصورات أو الانطباعات غير الدقيقة علميًا، عن إسهامات البنَّا الفكرية والعملية، ومن هنا تبدو الأهمية العلمية لهذا الكتاب كمحاولة لمعالجة أوجه القصور وتلافي أسبابه المشار إليها.

وأما من الناحية العملية فتنبع أهمية البحث في هذا المجال من أنه يتناول موضوعًا لازالت له امتداداته وتأثيراته الفكرية والعملية في الواقع الراهن. وذلك على مستوى حركة الإحياء الإسلامي، بجماعاتها المختلفة من ناحية، وعلى مستوى المجتمع المصري، وما يشهده من تطورات فكرية وسياسية سيكون لها تأثيراتها المهمة في المستقبل من ناحية أخرى.

وبالرغم من مُضِيِّ أكثر من أربعين عامًا على ما قدمه حسن البنَّا من اجتهادات فكرية وما قام به من جهود عملية، إلا أن تلك الاجتهادات والجهود لا تزال تجد صداها في الواقع الحاضر. وليس من العسير التدليل على ذلك، فجماعة الإخوان المسلمين - على سبيل المثال - التي أسسها البنَّا، لا تزال قائمة، بل وتشهد تطوراً ملحوظًا في نشاطها العام على المسرح السياسي والاجتماعي داخل مصر وخارجها. وهي تعتمد في عملها - حتى الآن - اعتماداً كبيراً على ما تركه مؤسسها من إسهامات فكرية وحركية.

ومن جهة أخري، فإنه نظراً لأن أكثر القضايا الفكرية والسياسية التي عاصرها البنَّا ما زالت مستمرة حتى الآن، وأغلبها مرتبطة بقضية النهضة، فإن الأهمية العملية لدراسة وتحليل ما قدمه من أفكار واجتهادات بهذا الصدد تصبح أكثر إلحاحًا، خاصة أنه كان يهدف إلى توجيه المسار العام للنهضة وجهة إسلامية طبقًا لما قدمه من إسهامات بهذا الخصوص على نحو ما سيتبين موضوعه في هذا الكتاب؛ الأمر الذي يدعو - من وجهة نظرنا - إلى ضرورة إعادة النظر والتفكير في إمكانية الاستفادة من تلك الإسهامات بطريقة علمية وعملية.

ولذلك فقد انطلقنا في هذا البحث من عدة افتراضات أساسية أهمها الآتي:

أ - أن التغيُّرَ في نسق القيم والأفكار السائدة في مجتمع ما، من شأنه أن يؤدي إلى تغيُّر في بنيته السياسية وأوضاعه الاقتصادية والاجتماعية، وفي حالته الحضارية بصفة عامة، كما أن هناك علاقة تأثير وتأثُّر متبادلة لا يمكن إنكارها بين النسق الفكري والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع محل البحث.

ويستند هذا الافتراض إلى أفكار مستمدة من سنن التغير الاجتماعي والحضاري، التي وردت ضمن بعض آيات القرآن الكريم، ومنها قول الله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾ [الرعد: ١١] وقوله تعالى: ﴿**ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾ [الأنفال: ٥٣].

كما يستند هذا الافتراض أيضًا إلى الدلالة العامة لأصل نشأة المجتمع الإسلامي الأول على عهد الرسول. إذ أدى نزول الرسالة - الوحي - إلى تغيُّر كبير في نسق القيم والمعتقدات والتصورات التي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي قبل الإسلام، وكان هذا التغيُّرَ هو مبتدأ نشأة المجتمع الإسلامي الجديد، وكان ذلك سببًا في تغيُّر أوضاعه الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية، كما كان دافعًا لتطوره وازدهاره حضاريًا فيما بعد.

ويرتبط بهذا الافتراض أيضًا، تساؤل مهم وهو إلى أي مدى كان البنَّا - ذو الثقافة الإسلامية الأوَّلِيَّة المُتَعَمِّقَة - مدركًا لتلك «السُّنَّة» الخاصة بعملية التغير الاجتماعي والحضاري؟

ب- أن الواقع الذي عاصره البنَّا، بمُعطيَاته المختلفة كان عاملاً رئيسًا في استنهاض جهوده الفكريَّة والحركيَّة من أجل إصلاح ذلك الواقعَ، وأنه لولا قيام البنَّا بالاجتهاد في فهم الإسلام وإعادة تقديمه باعتباره نظامًا شاملاً للحياة من ناحية، ولولا حرصه على ربط «الفكرة» «بالواقع» الذي يعيشه من ناحية أخرى، لما كان بإمكانه إحداث انعطافة أساسية في مجرى جهود الإصلاح والتجديد الإسلامي التي سبقته. وقد تمثلت المعالم الرئيسة لهذا الانعطاف في أنه أخرج تلك الجهود - السابقة عليه - من حيز الفكر وأطره النظرية إلى حيز الواقع ومقتضياته العملية، كما أخرجه من حيز اهتمام النخبة إلى اهتمام الجماهير ومن ثم حوله إلى حركة اجتماعية وسياسية تملك مشروعًا للنهضة يقوم على أسس إسلامية.

جـ- إن ثمة علاقة طردية بين مضمون التوجه الفكري الإسلامي الذي دعا إليه البنَّا من

جانب، والاستجابة الاجتماعية - الجماهيرية - لهذا المضمون من جانب آخر. وهو ما يعني أنه في ظل ظروف التحدي الغربي التي يواجهها المجتمع الإسلامي يمكن القول: كلما كانت جهود الإصلاح والسعي لتحقيق النهضة منطلقة من أصول التصور الإسلامي، وفي الوقت نفسه مستوعبة لمتغيرات العصر الذي تحياه في إطار تلك الأصول؛ فإن الاستجابة الاجتماعية تكون أكثر اتساعًا وجماهيرية، مقارنة بما يمكن أن تكون عليه جهود الإصلاح والنهضة وأفكارهما المنطلقة من منطلقات غير إسلامية.

وفي ضوء ما سبق طرحنا ثلاثة تساؤلات أساسية هي:

أ- هل صحيح أن السمة الأساسية لخطاب البنَّا الفكري والسياسي هي «الغموض»؟

ب- وإلى أي مدى كانت جهود حركة الإخوان المسلمين بقيادته تسير وفقًا لتصورات محددة للأهداف التي تسعى إليها، وهل كانت هناك برامج عملية محددة أيضًا لتحقيق تلك الأهداف أم لا؟

ج- وكيف تُفْهَم وتُفَسَّر بعض المواقف والأعمال السياسية التي قام بها الإخوان بقيادة البنَّا والتي غلب عليها طابع «التميز» أو «الانفراد» بعيدًا عن مواقف وأعمال القوى والتيارات الفكرية والسياسية المعاصرة له، وخاصة في ظل الظروف التي كانت تمر بها مصر في سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية؟

وقد اقتضى موضوع هذا الكتاب، القيام بعدة إجراءات منهجية قبل الشروع في البحث والتحليل وفقًا لقواعد المنهج العلمي وأدواته التي تتناسب مع «الفكر السياسي» كمجال من مجالات علم السياسة والممارسة الإنسانية بصفة عامة.

أما الإجراءات المنهجية المشار إليها فموجزها كالتالي:

أ - قراءة الدراسات السابقة حول الموضوع، أو التي لها صلة مباشرة به؛ وذلك للإفادة منها وتجنب تكرار ما قد يكون تناولته بصورة متكاملة.

ب - القيام بجمع كل ما كتبه حسن البنَّا- تقريبًا - من مقالات ومذكرات ورسائل وبرقيات وما في حكم ذلك، سواء كان مجموعًا مطبوعًا - وهو قليل- أم لا يزال متفرقًا غير مجموع - وهو كثير وموجود في الصحف والمجلات القديمة التي كانت تصدرها جماعة الإخوان المسلمين. وفيما يلي قائمة موجزة بتلك الصحف والمجلات وهي مرتبة حسب أقدمية تاريخ إصدار كل منها:

١- جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية (١٣٥٣ - ١٩٣٣م/ ١٣٥٧ - ١٩٣٨م).

٢- مجلة النذير الأسبوعية (١٣٥٧- ١٩٣٨م/ ١٣٥٨ - ١٩٣٩م).

٣- مجلة المنار الشهرية (١٣٥٨ - ١٩٣٩م/ ١٣٥٩ - ١٩٤٠م).

٤- مجلة التعارف الأسبوعية (١٣٥٩ -١٩٤٠م/ ١٣٥٩ - ١٩٤٠م)

٥- جريدة الإخوان المسلمين النصف شهرية (١٣٦١ - ١٩٤٢م/ ١٣٦٥- ١٩٦٤م) ثم تحولت إلى أسبوعية بدءاً من عددها رقم ١٥ بتاريخ ٣٠ ربيع ثاني ١٣٦٥ - ٢ أبريل ١٩٤٦م. واستمرت تصدر أسبوعيًا وكان آخر عدد منها هو العدد رقم ٢٢٣ في ٢٦ محرم ١٣٦٨ - ٢٧ نوفمبر ١٩٤٨م.

٦- جريدة الإخوان المسلمين اليومية (١٣١٥ - ١٩٤٦م/ ١٣٦٨ -١٩٤٨م).

٧- مجلة الشهاب الشهرية (١٣٦٧ - ١٩٤٧م/ ١٣٦٧ - ١٩٤٨م).

٨- مجلة الكشكول الجديد (من عددها الصادر في ١٢ يناير ١٩٤٨م إلى عددها الصادر في ١٦ مارس ١٩٤٨م).

ويُضَاف إلى تلك المجلات والجرائد الإخوانية، مجلة الفتح الإسلامية الأسبوعية التي كان يصدرها السيد محب الدين الخطيب، حيث نشرت أول مقال له - في عددها رقم ١٠٠- ١٤/ ٦/ ١٩٢٨م- واستمرت تنشر له بعض المقالات وكان آخر مقال نشرته له بعددها رقم ٨٥١ - بتاريخ ١٤/ ١١/ ١٩٤٧م.

جـ- تصنيف ما جُمِعَ في الخطوة السابقة وترتيبه، وذلك بعد قراءته قراءة أولية بهدف تحديد المسارات الأساسية التي اتجهت إليها اهتمامات البنَّا الفكرية والسياسية والعملية.

أما منهج البحث وأدوات التحليل: فنظرًا لأن موضوع هذا الكتاب- كما سبق بيانه - يقع أساسًا في مجال الفكر السياسي، فإن الإطار المنهجي العام له يقتضي بحث وتحليل ما كتبه أو قاله أو فعله حسن البنَّا متعلقًا بالقضايا السياسية - وخاصة التي عاصرها - وذلك إما بوصفها، أو شرحها، أو تقييمها، وذلك في ضوء إطاره المرجعي الأساسي من ناحية، وفي إطار النسق الفكري الإسلامي الذي ينتسب إليه من ناحية ثانية، وفي إطار المتغيرات السياسية والاجتماعية وخصائص المُنَاخ الثقافي- الفكري في الحقبة التي عاصرها من ناحية ثالثة.

وقد حددنا ضمن هذا الإطار المنهجي العام منهجيةَ البحث والتحليل المستخدمة وهي تشتمل على الآتي:

أ- مجموعة من المفهومات الأساسية، حُدِّدت وضُبِطت باعتبارها تمثل جوهر عملية التحليل المنهجي[1].

ب- مفهوم التناص باعتباره أداة تحليلية، وهو يعني دراسة «النصوص فكرية كانت أو أدبية أو سياسية. . إلخ، في إطار تفاعلها بعضها مع بعض». ومن ثم فهو يتيح توسيع دائرة تحليل الأفكار في سياقها الاجتماعي والتاريخي العام، كما أنه يمكننا من اكتشاف علاقات الحوار والجدل بين الاتجاهات الفكرية المختلفة أو المتنافسة.

ج- المقارنة المنهاجية. ونقصد بها محاولة اكتشاف أوجه الشبه وأوجه الخلاف وكذا علاقات التعاون أو الصراع بين النسق الفكري السياسي الذي قدمه البنَّا، والأنساق الأخرى التي كانت مطروحة آنذاك في الحقبة التي عاصرها.

ونظرًا لاتساع النطاق الذي يمكن أن تشمله تلك المقارنة المنهاجية، فقد اخترنا عدة قضايا محددة لتكون موضوعًا لتطبيق عملية المقارنة، على نحو ما سيأتي في الباب الثاني والباب الثالث.

ومن جهة أخرى فإن المقارنة المنهاجية، فرضت أيضًا القيام بها بين النسق الفكري الذي قدمه البنَّا، وبين النسق الذي ينتمي إليه وهو «الفكر الإسلامي» بصفة عامة. والهدف من ذلك هو محاولة اكتشاف إلى أي مدى كان البنَّا مقلدًا أو ناقلاً، وإلى أي مدى كان مُجددًا أو مجتهدًا. وجاءت المقارنة على هذا المستوى أيضًا مقتصرة على بعض القضايا والمشكلات الفكرية والسياسية نظرًا لاتساع الدائرة التي تشملها.

وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن استخدام مفهوم التناص أداةً تحليليةً سوف يساعد كثيرًا في تعميق عملية المقارنة المنهاجية في مستوييها المذكورين.

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول أهمية المفهومات ودورها في عملية التحليل المنهجي انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٩) ص ١٣-١٦.

انظر أيضًا: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥)، ص ١١، ١٢.

د- النقد العلمي. ويُقصَد به محاولة التمييز بين الصواب والخطأ[1]، وهذا يتطلب ضرورة الاستناد إلى معيار أساسي يحكم عملية التمييز تلك. ومن ثم فالنقد العلمي يعني في مجال بحث الفكر السياسي للبنَّا: الاتجاه نحو دراسته دراسة نقدية طبقًا لأصوله المعرفية أي من حيث بدأ البنَّا فهم العالم المحيط به ومعرفته. وبعبارة أخرى فإن النقد المقصود هنا، من المفترض أن يقوم على رد أفكار البنَّا ومواقفه إلى إطاره المرجعي الأساسي الذي ينطلق منه ويرجع إليه.

وتجدر الإشارة هنا أيضًا إلى أن ممارسة النقد العلمي- بالمعنى المحدد السابق بيانه - سوف تكون في بعض جوانب البناء الفكري السياسي لحسن البنَّا فقط، خاصة أنه بعد أن جمعنا المادة العملية الأساسية التي اعتمدنا عليها في هذا الكتاب، واجهتنا مشكلة حقيقية تتمثل في أن إسهامات البنَّا الفكرية والسياسية لا تزال مجهولة - إلى حد كبير- وفي حاجة إلى الكشف عنها وإعادة تقديمها في صورة متكاملة بمنهج علمي. وذلك قبل القيام بنقدها، فالمعرفة لابد أن تسبق النقد، وهذا بديهي. وقد استلزمت عملية الكشف وإعادة التقديم تلك، معظم جهدنا، ومع هذا فقد حاولنا القيام بممارسة النقد في بعض الحالات وفي حدود إمكانياتنا.

بقيت الإشارة - بخصوص منهج البحث- إلى أن الفصل الخاص بالتعريف بحسن البنَّا، سوف يُبْحَث بمنهجية خاصة تتفق مع طبيعة موضوعه من ناحية، وتساعد في استخدام معطيات هذا التعريف في تحليل البناء الفكري له من ناحية أخرى. وقد استقينا منهاجية التعريف تلك من ثلاثة مصادر أساسية: من علم الجرح والتعديل (علم نقد الرجال)، ومن علم الاجتماع السياسي وبعض إرشادات علم اجتماع المعرفة، ومن بعض كتب الحكمة السياسية والسلوك السياسي التي يحفل بها التراث الإسلامي.

ولعلنا بهذا العمل المتواضع نكون قد أسهمنا في إعطاء هذا الموضوع حقه من الاهتمام العلمي الذي لا يبتغي إلا الحق، ويرجو الثواب من الله.

إبراهيم البيومي غانم

القاهرة

(شوال ١٤١١/ أبريل ١٩٩١م)

---

(١) حول ضروب النقد المختلفة التي استخدمها العلماء المسلمون انظر:

فرانتزر روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د. أنيس فريحة ومراجعة د. وليد عرفات، (بيروت: دار الثقافة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣، ١٩٨٣). ص ١٣٣، ١٤٤ وبصفة خاصة ص ١٤٢.

قائمة توضح الاختصارات المستخدمة في هوامش الكتاب

نظرًا لكثرة الرجوع إلى كتابات الإمام حسن البنَّا (من المقالات والرسائل والمذكرات . . إلخ) المنشورة في جرائد الإخوان المشار إليها فيما بعد، فقد اختصرت أسماء تلك الجرائد على النحو التالي :

اسم الجريدة	الاختصار الذي يشير إليها
١-جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية	ج أ م س
٢-جريدة الإخوان المسلمين النصف شهرية	ج أ م ن ش
٣-جريدة الإخوان المسلمين اليومية	ج أ م ي

أما بقية الجرائد والمجلات التي رجعنا إليها فقد كتبتها دون اختصار . وسوف تكون طريقة التوثيق في الهامش بالنسبة لمقالات البنَّا وما في حكمها مما هو منشور بتلك الجرائد والمجلات أن أكتب اسم حسن البنَّا ثم يليه عنوان مقاله، ثم الاختصار الذي يشير إلى الجريدة المنشور بها، ثم رقم يشير إلى رقم ذلك العدد، ثم رقم آخر يشير إلى السنة الخاصة بالجريدة، ثم تاريخ صدور العدد الهجري أولاً ثم الميلادي .

●●●

الباب الأول:

الخلفية السياسية الفكرية
والتعريف بالإمام حسن البنا

الفصل الأول
الإطار السياسي والمُنَاخ الفكري

تمهيد:

اتسمت الظروف والأوضاع التي أحاطت بنشأة الشيخ حسن البنَّا (١٩٠٦م-١٩٤٩م) وبتطوره الفكري وانخراطه في العمل العام فيما بعد، بسمة أساسيَّة، تمثلت في حالة عدم الاستقرار والتحولات السريعة والصراعات المستمرة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، على صعيد المجتمع المصري والمجتمعات الإسلامية، بل والمجتمع الدولي بصفة عامة.

فخلال النصف الأول فقط من القرن العشرين شهد العالم تطورات هائلة وكوارث فادحة أيضًا. وكانت تلك التطورات نابعة في الأساس من عقليات الغرب الاستعماري صاحب الحضارة المتقدمة الحديثة. ففي الوقت الذي وصلت فيه الهيمنة الغربية أقصى مداها، كانت مجتمعات الحضارة الغربية نفسها تعاني من أزمات حادة وحروب طاحنة. فمن محنة الحرب العالمية الأولى، إلى الأزمة الاقتصادية العالمية ١٩٢٩ إلى محنة الحرب العالمية الثانية. وقد زاد من حدة اضطراب العالم الغربي انقسامه إلى ثلاثة تيارات مُتصارعة تمثلت في تيار الفلسفة الليبرالية الديمقراطية بنظامها الرأسمالي، وتيار الفلسفة الماركسية الشمولية بنظامها الاشتراكي، وتيار الفلسفة القومية (الفاشية والنازية) التي نشأت في مجتمعات وسط أوربا ذات الشعور القومي الطاغي. وكان الصراع بين تلك التيارات قد بات واضحًا في مطلع الثلاثينيات من ذلك القرن. وبدأت صورة الغرب، وكذا هيبته، تتدهور في نظر أصحاب الاتجاهات الداعية إلى تقليده واقتفاء أثره في العالم الإسلامي[1].

---

(١) انظر في ذلك: د. محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة ١٤٠٠ هـ-١٩٨٤م). ١/ ص ١٦٠، ١٧٥.

- د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد في العالم العربي الحديث، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية. قسم البحوث والدراسات التاريخية والجغرافية ب. ت) ص ٥٣، ٥٤.

- د. محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠، ١٩٧٠ (الكويت: سلسلة ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون ١٤٠١هـ- ١٩٨٠) ص ٨٥، ٩١. ومن الجدير بالذكر هنا أن الشيخ حسن البنَّا خلال الثلاثينيات والأربعينيات كان مدركًا لعمق المحن التي يمر بها الغرب وحضارته الحديثة، وكثيراً ما كتب يلفت أنظار المبهورين بالغرب ويدعوهم لأن يقفوا موقفًا نقديًا يراجعون =

أما العالم الإسلامي فقد تعرَّض لأحداث جسيمة وتحولات سياسيَّة واجتماعية وفكرية عميقة أيضًا. فقد كانت أغلبية شعوبه ترزح تحت وطأة الهيمنة الاستعمارية الغربية، وتُعاني، فوق معاناتها من عمليات النهب والاستغلال الاقتصادي، من كافة أشكال القهر والتعسف والاستلاب الحضاري والغزو الفكري، بل ومحاولات صريحة لاجتثاث العقيدة الإسلامية ذاتها وتحويل المسلمين عن دينهم بإرساليات التنصير وحملاتها المتلاحقة. وبمحاولات التدخل السافر للإدارة الاستعمارية ذاتها في بعض الحالات لتحقيق الهدف نفسه(١).

وفي ظل الهيمنة الاستعمارية للغرب ازدهرت في العالم الإسلامي الأفكار والحركات القومية بالمعنى العلماني الذي عرفته أوروبا. فمع نهاية القرن التاسع عشر كانت الدولة العثمانية تعاني من اضطرابات قومية مستمرة في مناطق عديدة وبصفة خاصة في منطقة البلقان، وفي داخل المنطقة العربية أيضًا كانت الأفكار القومية آخذة في النمو باطراد. وقد دأبت الدول الاستعمارية على تغذية تلك الأفكار والحركات القومية لتستغلها ضمن وسائلها الأخرى في تدمير كيان الدولة العثمانية وتحويل الولاء كلِّية عن الإسلام بوصفه رابطة عامة وجامعة للشعوب الإسلامية إلى «الوطنية» و«القومية» كانتماءات محلية تُكرس عوامل الفرقة والتجزئة. وبالفعل سُحقَتْ الدولة العثمانية نهائيًا في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وانتهت بذلك آخر فصول «المسألة الشرقية» التي كانت تعني في مفهوم الغرب القضاء على القوة السياسية للإسلام واقتسام تركة «الرجل المريض» وتقويض مكانته على مسرح السياسة العالمية(٢).

= فيه أنفسهم وأفكارهم إن كانوا حقًا جادين في السعي لنهضة مجتمعاتهم نهضة حقيقية، وكثيرًا ما أشار إلى أوجه القصور والخلل في حاضر الحضارة الغربية، على النحو الذي سيُفَصَّل فيما بعد في هذا الكتاب.

(١) من الأمثلة الصارخة على ذلك، تدخل الإدارة الاستعمارية الفرنسية في المغرب لإصدار ما عرف بالظهير البربري (مرسوم ملكي) في ١٦ مايو من سنة ١٩٣٠، وكان يقضي بنظام لقبائل المغرب الأقصى يخالف الشريعة الإسلامية تحت إشراف المقيم العام الفرنسي (لوسيان سان).

وحول الظهير البربري والقضايا التي أثارها وأبعاده المختلفة، ومظاهر الشعور بالتعاطف الإسلامي في مصر مع قضية المغرب أنظر:-

مجلة الفتح - ٦٠٢ - ١٣ - ١٩ من ربيع الأول ١٣٥٧هـ (ص ٣-٢١). وهو عدد خاص بقضية المغرب العربي والظهير البربري.

(٢) انظر لمزيد من التفاصيل: لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، مع تعليقات عن دقائق الأمم الإسلامية وتطورها الحديث بقلم أمير البيان العربي الأمير شكيب أرسلان، أربعة مجلدات (ط. دار الفكر العربي. ب. ت) وينصرف التنويه بأهمية هذا الكتاب إلى تعليقات الأمير شكيب أرسلان.

وبرغم كل ما قيل وما يمكن قوله عن مظاهر الفساد والاستبداد في ظل وجود الدولة العثمانية(١) خاصة في مراحل ضعفها وانحدارها، إلا أن الكوارث التي نزلت بها نتيجة الاعتداءات الغربية المتواصلة كانت تستثير المشاعر الإسلامية، لا دفاعًا عن فساد الدولة أو استبدادها، ولكن حرصًا وإشفاقًا على الرمز الذي يجب أن يلتف حوله المسلمون في مواجهة التحديَ الذي يفرضه الأعداء. وعلى سبيل المثال فقد ثار في الهند سبعون مليونا من المسلمين احتجاجًا على تجزئة الدولة العثمانية ونهبها بعد الحرب العالمية الأولى؛ حدث هذا رغم أن الهند كما هو معلوم لم تكن تابعة رسميًا للدولة العثمانية. وفي مصر رفع المتظاهرون في غمار ثورة ١٩١٩ الأعلام العثمانية في أماكن متفرقة من البلاد، واهتم المصريون بمتابعة الأحداث والتطورات التي كانت تتعرض لها دار الخلافة، وامتلأت قلوبهم حزنًا لمصير «الآستانة» عاصمة الخلافة التي احتلتها جيوش الأعداء، وتقاسمها الإنجليز والفرنسيون والطليان، وسيطروا فيها على كل شيء.

وفي عام ١٩٢٤ ألغى الكماليون نظام الخلافة رسميًا بعد أن أعلنوا قيام نظام جديد على أسس علمانية قومية، وحدث انقلاب سافر في نظام الدولة ومؤسساتها المختلفة ابتعد بها كثيرًا عن النظام الإسلامي. وسرعان ما جرت محاولات لتقليد الكماليين في إيران وأفغانستان. ولكن محاولة الشاه رضا بهلوي في إيران لم تصل إلى ما وصل إليه الكماليون. كما أن محاولة أمان الله خان في أفغانستان قوبلت بثورة إسلامية عارمة وأدتها في مهدها.

وقد أثار إلغاء الخلافة ردود أفعال متباينة كان أهمها احتدام الجدل الفكري والسياسي حول موضوع الخلافة نظامًا للحكم وحول طبيعة العلاقة بين الدين والدولة وبين القديم والجديد. وكانت هذه القضايا وغيرها تدور حول محور أساسي وهو كيفية تحقيق النهضة والتقدم والخروج من حالة الانحطاط والتدهور.

وكان من شأن الصراعات الفكرية حول «النهضة» و«التحديث» إحداث مزيد من الانقسامات والتشرذم والفرقة بين بناء الأمة الإسلامية وخاصة في الأوساط المثقفة. ففريق يدعو إلى العلمانية والتَّغَرُّب، وفريق آخر يدعو إلى التمسك بالهُويَّة الإسلامية وإلى ضرورة قيام النهضة على أسس الإسلام ومبادئه وقيمه. فإذا أضيف هذا الانقسام في عقلية الأمة إلى

(١) من أهم الكتب التي ظهرت بالعربية عن تاريخ الدولة العثمانية وبرؤية علمية رصينة كتاب: د. عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦)، أربعة مجلدات.

جملة الانقسامات التي أثارتها النعرات القومية والنزعات العرقية التي أودت بالكيان الدولي للمسلمين، اتضح إلى أي مدى وصلت حالة التردي التي عاشها العالم الإسلامي في ظل الهيمنة الاستعمارية والتشرذم الداخلي.

وإضافة إلى ما سبق كان تزايد الخطر الصهيوني في فلسطين كارثة في حد ذاته؛ وخاصة بعد صدور وعد بلفور عام ١٩١٧، وقد استمر هذا الخطر في التزايد حتى كانت نكبة العالم الإسلامي كله بقيام «دولة إسرائيل» في القلب منه لتمثل بؤرة جديدة من بؤر التوتر واستمرار الصراع الذي لم يتوقف حتى الآن.

وهكذا يمكن القول أن التطورات والأحداث السياسية التي شهدها العالم الإسلامي خلال النصف الأول من القرن العشرين قد تداخلت واختلطت إلى حد كبير بالقضايا الفكرية والصراعات التي دارت حولها، فتارة كانت الأفكار تقود- ضمن عوامل أخرى- إلى التطورات السياسية، وتارة أخرى كانت الأحداث والتطورات السياسية ذاتها هي التي تفجر الجدل الفكري والصراع بين الاتجاهات المختلفة.

وكان نصيب مصر من جُملة التطورات والتقلبات التي لحقت بالعالم الإسلامي خلال تلك الفترة نصيبًا كبيرًا سواء على الصَعيد السياسي أو الفكري أو الاجتماعي. واحتلت دائمًا مكانة بارزة في قصة الصراع والمواجهة الحضارية بين الشرق والغرب. ومنذ بدايات القرن العشرين على الأقل صارت مصر ساحة تموج بها مختلف التيارات الفكرية القومية والإسلامية، سواء تلك الداعية إلى العلمانية وتقليد الغرب، أم الداعية إلى التمسك بالأصالة وضرورة العودة إلى الإسلام، بالإضافة إلى التطورات السياسية المتلاحقة من الاحتلال إلى الحماية وإنهاء العلاقة بالدولة العثمانية، ثم الثورة فالاستقلال الشكلي، ثم الدخول في تجربة التطبيق الليبرالي خلال العهد الملكي (١٩٢٣م - ١٩٥٢م).

ويُمكن القول إن تلك الحقبة الليبرالية قد تجسدت فيها بوضوح السمات الرئيسة للمرحلة التي نشط فيها الشيخ حسن البنَّا سياسيًا وفكريًا. فعلى مستوى الحركة السياسية كانت قوى القصر الملكي، والاحتلال والأحزاب السياسية هي التي تتولى تسيير دفة الأمور. أما على مستوى الحياة الفكرية والثقافية فقد أتاح المُنَاخ الليبرالي الفرصة أمام كافة التيارات والنزعات الفكرية للتعبير عن نفسها. ومن مجمل التفاعلات السياسية والاجتماعية والفكرية المشار إليها آنفًا تُشكِّلُ الإطار العام للبيئة الاجتماعية التي سعى الشيخ حسن البنَّا لتغييرها بالفكر والتنظيم والحركة.

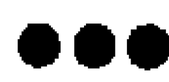
إن أي محاولة لفهم الفكر السياسي الذي عبر عنه البنَّا، لابد أن تضع في حسبانها عدة

اعتبارات هامة تتعلق بالظروف والملابسات المختلفة التي كان يمر بها المجتمع المصري سياسيًا واجتماعيًا وفكريًا، هذا من ناحية، ومن ناحية أخري لابد من الأخذ في الاعتبار خصوصية التوجه الفكري الذي مثله البنّا نفسه في ظل تلك الظروف. وأول ما تفترضه تلك الخصوصية هو أن حدود «الفكر الإسلامي» لا تتطابق ولا يمكن أن تتطابق مع الحدود الجغرافية للمجتمع المصري، بل إن من أُولَى أبجديات هذا الفكر أنه يحمل هموم الأمة الإسلامية كلها، بل والإنسانية قاطبة، وهو مُطالبٌ بأن يتفاعل مع قضاياها و مشكلاتها المختلفة باعتبار أن الإسلام هو الرسالة العامة لهداية الناس أجمعين. ولكن مهما يكن من أمر الأعباء التي تفترضها رسالة الإسلام في هذا المجال فإنه يظل من الصحيح أن ظروف البيئة الاجتماعية للمفكر وأوضاعها هي التي تشكل المجال المباشر، الذي يتعين عليه التعامل مع قضاياه ويسعى لصياغة الواقع وفقًا للمنطلقات التي يحددها منهجه وتوجهه الفكري.

وقد كان المجتمع المصري، باعتباره جزءاً من الأمة الإسلامية، يزخر بالقضايا والمشكلات ذات الأبعاد الحضارية والجذور التاريخية التي تتصل بما آل إليه حال المسلمين عامة من تأخر وانحطاط وخضوع للسيطرة الأجنبية ومؤثراتها الفكرية والسياسية التي شملت كافة مظاهر الحياة.

وإذا كان من العسير فصل المؤثرات السياسية عن المؤثرات الاجتماعية أو الفكرية التي أسهمت في بلورة فكر الشيخ حسن البنّا وتوجيهه وتحديد مساراته ومجالات فعله، فإنه من العسير أيضًا، أن نفصل بين ما يُعتبر من نتائج أوضاع المجتمع المصري وقضاياه، عما هو من نتائج الظروف والأوضاع المختلفة التي كانت تمر بها المجتمعات الإسلامية عامة، لأنه إذا كان مضمون الخطاب السياسي للبنّا قد تركز أساسًا على أوضاع المجتمع المصري وقضاياه؛ فإنه إنما كان يتعامل معه من منطلق أساسي واضح وهو أن هذا المجتمع هو جزء من الكيان الاجتماعي والحضاري للأمة الإسلامية. هذا فضلاً عن توجه خطابه على مستوى النص، وعلى مستوى الممارسة أيضًا، إلى قضايا عديدة تخص مناطق مختلفة من أرجاء العالم الإسلامي.

ولما تقدم فسوف نتناول الإطار السياسي والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لمصر، وبصفة خاصة في الفترة من ١٩١٩ إلى نهاية العهد الملكي، كما نتناول الإطار الفكري والمُنَاخ الثقافي في الفترة نفسها، ثم نتناول أهم قضايا الجدل الفكري في ذلك العهد، وأهم خصائصه الثقافية والسياسية.



الإطار السياسي والاجتماعي

شَهد المجتمع المصري في الفترة التي أعقبت انتهاء الحرب العالمية الأولى تطورات سياسية واجتماعية واقتصادية مهمة أسهمت إلى حد كبير في بلورة ورسم معالم الإطار السياسي والاجتماعي العام الذي ساد الحياة المصرية، على الأقل حتى منتصف القرن العشرين؛ بل ويمكن القول إن آثارها امتدت لما بعد ذلك.

ثورة ١٩١٩:

لا خلاف حول أن الثورة الشعبية العارمة ضد الاحتلال البريطاني سنة ١٩١٩ كانت أهم الأحداث التي أدت إلى تطورات عميقة، خاصة فيما يتعلق بأسس تنظيم الحياة السياسية على النحو الذي اتضح في ظل ما أُسمِي بالعهد البرلماني أو الليبرالي[(١)].

وترجع الأهمية البالغة للثورة في أحد جوانبها إلى أنها كانت شاملة لكافة قطاعات المجتمع حتي وصلت إلى أعماق الريف المصري، وكانت نسبة كبيرة من شهدائها من بين الفلاحين البسطاء[(٢)]، وقد كانت مشاعر البغض للاحتلال البريطاني تدفع جموع المصريين لمقاومته والرغبة في التحرر من تسلُّطه الذي أصبح مطلقًا لا تحدُّه أية حدود ولو شكلية؛ مثل التي كانت قائمة قبل إعلان الحماية وإنهاء علاقة مصر رسميًا بالدولة العثمانية في سنة ١٩١٤.

ويُمكن القول إن المصير الذي آلت إليه الدولة العثمانية كان من بين العوامل التي أجَّجَت في نفوس المصريين الثورة على الاحتلال الأجنبي. فقد أبرزت أحداث الثورة العديد من مظاهر التعاطف والمشاعر الإسلامية التي تحض على الجهاد. وها هو ذا حسن البنَّا وهو في سن الثالثة عشر تجذبه الإضرابات العامة والمظاهرات الجامعة والأناشيد المُفعمة بالروح الإسلامية والتي تحث على الجهاد فيُخرجه هذا المُنَاخ - ولمَّا يزل بعد تلميذًا بالمدرسة الإعدادية بمدينة المحمودية - من اشتغاله بالتصوف وانقطاعه للتعبد، إلى المشاركة في أعمال الثورة؛ حيث اعتقد «أن الخدمة الوطنية جهاد مفروض لا مناص منه»[(٣)].

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٢). ص ١٢٩، ١٥٣.

(٢) بلغ عدد الشهداء ثلاثة آلاف شهيد بالإضافة إلى سبعين شخصًا حُكِمَ عليهم بالإعدام، وانظر في ذلك: شهداء ثورة ١٩١٩، إصدار مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤) ص ٧.

(٣) حسن البنَّا، مذكرات الدعوة والداعية، (دار الشهاب، ب. ت)، ص ٣٠-٣٢.

وبرغم أن روح الجهاد الإسلامي كانت عاملاً أساسيًا وسببًا أصيلاً من أسباب ثورة ١٩١٩[١]؛ إلا أنه يبدو أن افتقاد الساحة آنذاك لقيادة إسلامية حازمة وقادرة على الإمساك بزمام الأمور قد جعل من اليسير أن تؤول قيادة الثورة إلى عناصر ممن ينتمون إلى جيل التَّغَرُّب الثاني[٢]. ذوي العقليات والتوجهات العلمانية وهم الذين تشكلت منهم أغلبية النخبة السياسية طوال العهد الليبرالي. وكان من العوامل التي ساعدت تلك العناصر العلمانية في صبغ الثورة بصبغة العلمانية هزيمة دولة الخلافة في الحرب، وانحسار فكرة الجامعة الإسلامية، وتدهور مكانة الأزهر بالإضافة إلى غَيبة زعماء الحزب الوطني الذين سُمُّوا بالمتطرفين لأنهم دافعوا عن الفكرة الإسلامية فتعرضوا للنفي والاعتقال من قبَل سلطات الاحتلال، كما أن الصحف التي كانت تصدر إبَّان ثورة ١٩١٩، والتي لم تكن تَعبر عن رأي غالبية المصريين، قامت هي الأخرى بدور كبير في تصوير الثورة باعتبارها ثورة علمانية[٣]. وبرغم عدم صحة هذا الانطباع الذي أسهمت العوامل السابقة في ترسيخه عن ثورة ١٩١٩، فإنه يظل من الصحيح القول بأنها قد آلت إلى قيادة علمانية، وأن تلك القيادة قد قامت بدور كبير في استثمار نتائجها وفي توجيه مسار التطور السياسي في مصر خلال الحقبة الليبرالية.

لقد تركت ثورة ١٩١٩ آثارها الواضحة على المجتمع المصري سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، ولكن نظرًا لإخفاقها في تحقيق هدفي الجلاء والاستقلال فقد ظلت آثارها مبتسرة ومفرغة من مضمونها. وقد اتضح هذا بصورة جليَّة في تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذي أعلن استقلال مصر. ولكن التحفظات الأربعة المشهورة جعلته استقلالاً شكليًا وازداد ذلك وضوحًا في ظل دستور سنة ١٩٢٣، ثم تأكد بالممارسة السياسية التي مُورِسَت في ظل

(١) توجد اختلافات كبيرة في كتابات المؤرخين المصريين بخصوص تحديد هُويَّة ثورة ١٩١٩ والآثار التي ترتبت عليها، ولمزيد من التفاصيل حول اختلاف وجهات النظر بهذا الصدد انظر: زكريا سليمان بيومي، الاتجاه الإسلامي في الثورة المصرية سنة ١٩١٩، (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م). ص ٢٣، ٣٨، حيث يؤكد على أن الوجه الإسلامي هو الوجه الحقيقي للثورة. - د. رول ماير، تغاير المنظورات السياسية في كتابة تاريخ الفترة ١٩١٩، ١٩٥٢، في تاريخ مصر، بين المنهج العلمي والصراع الحزبي)، أعمال ندوة «الالتزام والموضوعية في كتابة تاريخ مصر المعاصر ١٩١٩، ١٩٥٢) (القاهرة: دار شهدي للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٨)، ص ٢٨، ٣٥، حيث يعرض لمختلف الاتجاهات في النظر إلى تاريخ الفترة المذكورة.

(٢) يمكن القول إن جيل التغرب الثاني تكون أساسًا من أعضاء حزب الأمة، أما الجيل الأول فقد ضم معظم أعضاء البعثات التي ذهبت إلى أوروبا بدءًا من عهد محمد علي.

(٣) زكريا سليمان بيومي، م. س. ذ. ص ٣٩، ٤٠.

استمرار الاحتلال البريطاني، وقيام سلطات الاحتلال بدور رئيس في إفساد الحياة السياسية بالتعاون مع القصر أولاً ومع أحزاب الأقلية ثانيًا، بل وبالتّعاون أحيانًا مع حزب الأغلبية الشعبية ـ «الوفد» . الذي لم يتردد في تجاوز بعض قواعد الحياة النيابية التي قام على أساسها دستور ١٩٢٣[١] .

دستور ١٩٢٣:

لقد رسم دستور ١٩٢٣ الإطار العام للحياة السياسية المصرية على الأقل من الناحية الرسمية؛ بيد أنه كان في حقيقة الأمر تعبيراً عن القوى السياسية والاجتماعية التي سَعَتْ دائمًا للسيطرة والاحتفاظ بمكانتها بشتى الطرق سواء كانت قانونية أم غير قانونية . هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن اللجنة التي كُلِّفَتْ بوضع الدستور تكونت من أصحاب السلطة والأثرياء من كبار الملاك وكبار الماليين، ولم يشارك فيها الوفد ولا الحزب الوطني . ومعنى هذا أن الجماهير الشعبية التي حركتها روح الجهاد والمشاعر الإسلامية للقيام بثورة ١٩١٩ وتقديم أكثر من ثلاثة آلاف شهيد، تلك الجماهير لم يُعمَل لها أي حساب، ولا يبدو أن رفض الوفد الاشتراك في «لجنة الثلاثين» التي وضعت الدستور كان حدبًا منه على الجماهير . فبعد أن وصف سعد زغلول اللجنة بأنها «لجنة الأشقياء[٢]» مُعبِّرًا عن رفضه لها وعدم التعاون معها، عاد الوفد وقبل العمل بالدستور؛ بل واعتبره محور الحركة السياسية وأحد أهداف نشاطه أو ما يسمى كفاحه في سبيل الاستقلال والدستور» وصار الكفاح، ناهيك عن الجهاد ضد المحتل أمرًا غير ذي بال في نظر الأحزاب التي وجدت في ظل الدستور، وفي مقدمتها الوفد الذي دعت صحفه في أواخر أيام سعد إلى مهادنة الإنجليز حرصًا على الدستور[٣] .

(١) تناولت دراسات عديدة مظاهر فساد الحياة السياسية في ظل دستور ١٩٢٣ وذلك من زوايا متعددة، ومن بين الدراسات التي ركزت على الفجوة بين نصوص الدستور من ناحية والممارسات العملية من ناحية أخرى، انظر: د. علي الدين هلال، السياسية والحكم في مصر: العهد البرلماني ١٩٢٣ ، ١٩٥٢)، (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، الطبعة الأولى، ١٩٧٧) ص ١٢٠ ، ١٣٤ ، وانظر أيضًا: د. إبراهيم شلبي، تطور النظم السياسية والدستورية، (القاهرة: دار الفكر العربي ب. ت) ص ٤٢ ، ,٤٦ جاكوب لاندو، الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٨٦ ، ١٩٥٢) ترجمة وتعليق سامي الليثي (القاهرة: مكتبة مدبولي، ب. ت) ص ٧ .

(٢) انظر بصفة عامة: شهدي عطية الشافعي، تطور الحركة الوطنية في مصر ١٨٨٢ ، ١٩٥٦ ، (القاهرة: الدار المصرية للطباعة والنشر، الطباعة الأولى، ١٩٥٧) ص ,٥٥ - مارسيل كولومب، تطور مصر ١٩٢٤ ، ١٩٥٠ ، ترجمة زهير الشايب، تقديم أحمد عبد الرحيم مصطفى (القاهرة: مكتبة مدبولي ب. ت) ص ٦٩ وما بعدها .

(٣) محمد محمد حسين، م. س. ذ. ٢/ ٤٢٢ ، ولم يتردد الوفد نفسه بعد ذلك في انتهاك الدستور (!) واللجوء إلى وسائل غير شرعية بدعوى حماية الشرعية، مثل تكوينه الفرق الخاصة المسلحة والقمصان الزرقاء . وانظر علي الدين هلال، م. س. ذ. ص ١٦٩ .

ومن المهم في هذا المجال التركيز على بيان خصائص الإطار السياسي والاجتماعي في ظل النظام البرلماني الليبرالي الذي كفله دستور ١٩٢٣، وكذلك الممارسات السياسية التي جرت على الساحة المصرية وعلاقتها بأهم القضايا التي كانت مُثارةً في تلك الفترة؛ إذ إنه من المفترض أن تناول مثل تلك القضايا سوف يُوضح إلى حد كبير خلفية الأوضاع السياسية والاجتماعية التي عمل حسن البنَّا في سياقها وسعى بجهوده الفكرية والحركية إلى إعادة طرح قضية الإسلام وعلاقته بالدولة، ودوره في المجتمع، وذلك في مواجهة التوجهات العلمانية على مستوى مؤسسات الدولة وفي صفوف النخبة المثقفة. تلك التوجهات التي كانت تحصر الإسلام في حدود النطاق الشخصي باعتبار أن الدين علاقة بين الإنسان وربه طبقًا للمفهوم العلماني الغربي.

ولما كانت التطورات التي لحقت بالأسس التي يقوم عليها النظام السياسي كما عَبَّرَ عنها دستور ١٩٢٣ قد حدثت في ظل وجود الاستعمار الذي طَوَّقَ الأغلبية الساحقة من البلدان الإسلامية، فإنه لا يمكن التغاضي عن التطورات المماثلة التي حدثت في تلك البلدان خلال تلك الفترة الواقعة بين انتهاء الحرب العالمية الأولى وإلغاء الخلافة الإسلامية. فبالإضافة إلى مصر كانت العراق والأردن وتركيا وإيران وأفغانستان - على سبيل المثال- قد حصلت على الاستقلال الشكلي- مثلما حدث في مصر- بموجب تصريح ٢٨ فبراير- وشهدت تلك البلدان أيضًا قيام نظم ليبرالية على أساسٍ علماني/ قومي، مما يدفع إلى القول بأن تلك التحولات الدستورية والمؤسسية كانت تعملُ ضمن المخطط الاستعماري لإحكام السيطرة على تلك المجتمعات، ولقطع الطريق على أية محاولة أو جهود تُبذل لتطوير أنظمة للحكم تستلهم المبادئ والأسس الإسلامية؛ خاصة أن تداعي أركان الدولة العثمانية وازديادَ تعسُّف الدول الاستعمارية بشعوب الأمة الإسلامية أدَّيَا إلى إثارة المشاعر الإسلامية وبث روح التحدي ضد القوى الأجنبية هذا من جانب، ومن جانب آخر كان من مصلحة القوى الاستعمارية بث عوامل الفرقة وتكريس أوضاع التجزئة بين أرجاء العالم الإسلامي. وقد تَأَتَّى ذلك بإعلاء قيمة «القومية والوطنية» وحمايتها بأطر دستورية قانونية على حساب الرابطة الأشمل التي تضم كافة الشعوب الإسلامية باعتبارها أمة واحدة، ومن ثم فقد ضُرِبَ الأساس الفكري والمادي لمفهوم الجامعة الإسلامية الذي دعا إليه كثير من المُفكرين والمُصلحين الإسلاميين منذ منتصف القرن التاسع عشر كقاعدةٍ لمواجهة التحدي الغربي.

علاقة الدين بالدولة في ظل دستور ١٩٢٣:

لقد أرسى دستور ١٩٢٣ قواعد «الدولة الوطنية» في مصر. ووفقًا لهذا المفهوم الذي عرفته النظم الأوربية كان لابد أن تكون علاقة الدين - وهو هنا الإسلام - بالدولة علاقة شكلية فحسب، وهذا ما حدث بالفعل؛ إذ نَصَّ ذلك الدستور في المادة ١٤٩ منه على «أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام»، ولم يكن لهذا النص أي أثر يذكر سواء على بقية نصوص الدستور التي كانت مفعمة بالأفكار العلمانية البحتة أم على توجهات وسياسات النظام والقوانين التي قام عليها أو التشريعات التي أصدرتها مؤسساته التشريعية[1].

وإذا كان دستور ١٩٢٣ قد قام على مبادئ الدولة القومية الحديثة التي تُؤسَّس على أن «الشعب» هو الوحدة الأساسية للنظام السياسي، وكذلك على مبادئ المذهب الليبرالي الفردي الذي أرست قواعده فلسفة العقد الاجتماعي خلال القرن الثامن عشر في أوربا، إلا أن الممارسات السياسية التي تمت في ظل هذا الدستور كشفت بجلاء عن أن جميع المبادئ المشار إليها كانت دائمًا عرضة للانتهاك وعدم الاحترام من قبل جميع القوى السياسية سواء كانت ممثلة في القصر أم الإنجليز أم الأحزاب؛ كل حسب طريقته وأهدافه التي يسعى إليها. وقد شكلت تلك الانتهاكات تحديات بالغة للنظام برمته وكانت بلا شك من عوامل إخفاقه وانهيار التجربة الليبرالية آخر المطاف. ولكن ما هو أهم من ذلك، أن أبجديات هذا النظام ذاتها كانت تلقى معارضة جذرية فكريًا وسياسيًا واجتماعيًا من قبل الحركة الإسلامية التي تنامت خلال الثلاثينيات ونشطت كأكبر قوى الرفض السياسي والاجتماعي للنظام القائم خلال الأربعينيات، وكانت جماعة الإخوان المسلمين محور هذه الحركة.

وكان الأزهر باعتباره معقل العلماء وحصن الشريعة الإسلامية هو الجهة الوحيدة المؤهلة للقيام بدور أساسي في مقاومة ورفض القيم والمبادئ غير الإسلامية التي أُسِّست عليها الحياة السياسية في ظل النظام البرلماني «الليبرالي»، ولكنه لم يقم بدوره كما ينبغي، برغم قيامه بدور بارز في ثورة ١٩١٩ باعتبارها ثورة في مواجهة الاحتلال الأجنبي، أما إزاء التحولات الجديدة

(١) بل إن بعض التشريعات والقرارات كانت تضاد تعاليم الإسلام مباشرة كالتصريح بحانات الخمر ولعب الميسر وكالسماح بالبغاء رسميًا، وكانت مثل هذه الظواهر والأوضاع محل انتقاد دائم من قبل الجمعيات والشخصيات الإسلامية النشطة، انظر على سبيل المثال: حسن البنَّا، أضرار المقامرة ومشروع ساحل الفيروز، مجلة الفتح الإسلامية، ١٠٥-٣- صفر ١٣٤٧ - ١٩ يونيو ١٩٢٨ أيضًا العدد ١٠٦ من المجلة نفسها بتاريخ ٩ صفر ١٣٤٧- ٢٦ يوليو ,١٩٢٨ حسن البنَّا، البغاء الرسمي، مذكرة جمعية الإخوان المسلمين بالإسماعيلية، مجلة الفتح- ٣٠٤-٧-٢ ربيع الثاني ١٣٥١ - ٤ أغسطس ١٩٣٢.

في أُسُس السلطة وفلسفة الحكم فلم يكن باستطاعته القيام بأي جهد في جعلها لا تتصادم مع مبادئ الإسلام. والحقيقة أن الأزهر كان قد فُرِض عليه الابتعاد عن السياسة عبر إجراءات وتطورات عديدة[1]. بدأت منذ عهد محمد علي، وأدت إلى تدهور مكانته وفُقدان استقلاله الاقتصادي وأصبح مجرد أداة في يد السلطة الحاكمة (السلطان - الملك. . . .) تستخدمها في تحقيق رغباتها.

وكانت النتيجة هي شل فاعلية الأزهر وعدم قدرته على التأثير في شئون الحكم والسياسة اللهم إلا وفقًا لإرادة السلطة.

وبإعلان دستور ١٩٢٣ وبدء الحياة البرلمانية على أساس تعدد الأحزاب، أصبح الأزهر محطًا لأطماع القوى السياسية المتنافسة، كلٌ منها تسعى لاحتوائه واستخدامه لصالحها باعتبار ما له من تأثير جماهيري. وفي ظل الممارسة البرلمانية أصبحت القوانين المتعلقة بشئون الأزهر مجالاً لمساومة الأزهريين وإغرائهم في إطار الصراع السياسي والتهالك الحزبي طوال العهد الليبرالي. وبهذا الوضع الذي انتهى إليه حال الأزهر تحددت للأزهريين الغاية من أزهرهم وهي لا تخرج عن كونه «مؤسسة للتعليم على نمط معين تساعد المتخرجين منها على الحصول على وظائف حكومية وتحقق لهم المساواة بالآخرين في وظائف الدولة»[2]. ومن ناحية النشاط السياسي أدى التدهور المستمر لمكانة الأزهر على النحو السابق إلى فقدانه بعض قدرته على الاتصال بالجماهير ناهيك عن تعبئتها وتحريكها.

وكان أبرز أقسام الأزهر اتصالاً بالجماهير وتأثيراً فيهم هو قسم الوعظ والإرشاد الذي تعود نشأته إلى عام ١٩١٨؛ ففي تلك السنة تم إنشاء ذلك القسم بهدف تعليم وعاظ لإرشاد المسلمين إلى أصول دينهم وتهذيب أخلاقهم «مع التأكيد على المرشدين بعدم التعرض للشئون السياسية بوجه من الوجوه». ولم ينشط هذا القسم في أداء مهامه إلا في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات عندما بدأ الوعاظ يطوفون بالأقاليم ويتصلون بالشعب اتصالاً مباشراً في تجمعاته المختلفة. وفي ذلك الوقت كان دعاة جماعة الإخوان المسلمين أيضًا قد بدأوا يجوبون

(١) انظر عرضًا جيدًا وموثقًا لأهم هذه الإجراءات في: د. عاصم الدسوقي، مجتمع علماء الأزهر في مصر ١٨٩٥-١٩٦١، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة. ب. ت) ص ٢٣ وما بعدها وانظر أيضًا. د. محمد عبد الله عنان، تاريخ الجامع الأزهر، (القاهرة: مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، ١٣٧٨ - ١٩٥٨) ص ٢٢٩، ص ٢٦٦.

(٢) عاصم الدسوقي. م. س. ذ، ص ٥٢، ٥٤

البلاد - متطوعين- للنهوض بأعباء الدعوة الإسلامية وفقًا لفهم جديد يتجاوز موضوعات الإرشاد[1] التي كُلِّف بها الوُعاظ الرسميون.

لقد كان التحدي الأكبر الذي واجهه الأزهر وعلماؤه هو انتقال زمام المبادرة والعمل إلى مؤسسات سياسيَّة مدنية وهي الأحزاب المتعددة التي وجدت في ظل النظام النيابي لدستور ١٩٢٣. إذ لم تكن تلك الأحزاب- في أغلبها - مجرد قوى سياسية تسعى للوصول إلى مراكز السلطة؛ بل إنها عبرت بالأساس عن قوى اجتماعية واتجاهات فكرية تقودها النخبة المثقفة الحديثة. وكان تضعضُع موقف الأزهر وتدهور دور علمائه عاملاً مُساعدًا في إفساح المجال أمام تلك القوى التي تمتعت بوضع رسمي منظم ضمن الإطار العلماني للدولة القومية التي كرسها النظام الدستوري.

القوى الاجتماعية والسياسية:

لا يمكن بأي حال الحديث عن خريطة القوى السياسية والاجتماعية في مصر في تلك الفترة بعيدًا عن تأثيرات الاحتلال وسياساته المختلفة والتي كانت تهدف ضمن ما تهدف إلى ضرب التماسك الاجتماعي وبث عوامل الفرقة بين بناء الأمة. فقد تمزق المجتمع المصري اجتماعيًا وسياسيًا في ظل الاحتلال على نحو لم يشهده من قبل، فالأثرياء ازدادوا ثراءً، أما الفقراء فقد ازدادوا فقرًا. وكانت غالبية الشعب تتكون من الفقراء والمُعدَمين.

وعلى سبيل المثال، يوضح تطور أوضاع الملكية الزراعية خلال النصف الأول من القرن العشرين أن متوسط حجم الملكيات المتوسطة وكذا نصيبها في إجمالي المساحة الزراعية ظل ثابتًا خلال الفترة بين ١٩٠٠ و ١٩٥٢، أما عدد صغار الملاك فقد ارتفع بما يزيد على ثلاثة أضعافه خلال الفترة نفسها. وبصفة عامة أضحى توزيع ملكية الأرض أكثر تفاوتًا[2].

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٢-٨٤ ومن الجدير بالإشارة هنا إلى أن موضوعات الإرشاد التي كلف بها الوعاظ رسميًا كانت كالآتي: «بيان عقائد الإسلام. أحكام الدين: محاسن الشريعة. مكارم الأخلاق. الدعوة إلى التهذيب والفضيلة. التنفير من الرذيلة. بيان ما ينفع الناس في أمر معاشهم ومعادهم. بيان البدع السيئة المجمع عليها والأوهام الباطلة والخرافات المنتشرة بين العامة» (قرارات مجلس الأزهر، جلسة ٤/ ٤/ ١٩١٨). نقلاً عن م س ذ هامش ص ٨٢، ٨٣.

(٢) انظر: د. محمود عبد الفضيل، التحولات الاقتصادية والاجتماعية في الريف المصري: دراسة في تطور المسألة الزراعية في مصر»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨) ص ١٠، وانظر عرضًا موثقًا بالإحصائيات حول التفاوت الصارخ في توزيع الملكية الزراعية في الفترة من ١٩٠٠ إلى ١٩٥٢ في: د. على ليلة، الإصلاح الزراعي والتحولات الاجتماعية للريف المصري، بحث مقدم لندوة التحولات في المجتمع الريفي، دراسة مقارنة بين مصر وتونس، (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، والمركز الفرنسي للتوثيق ١٠ أكتوبر ١٩٨٣)، ص ٣٦، ٣٧.

ومن المثير أنه خلال الحقبة الليبرالية (١٩٢٣م - ١٩٥٢م) كان عدد الأسر المعدَمة في الريف المصـري في ازدياد مطرد؛ بالرغم من أن منطق التطور السـياسي والاجـتـمـاعي في ظل الاستقلال والحياة النيابية والأحزاب- من حيث الأصل- كان يقضي بعكس ذلك تمامًا. فعند إعـلان الاستـقـلال الشكلي سنة ١٩٢٢ كان ربع الأسـر في الريف من المعـدمين «أي لا تملك أرضًا ولا تستأجرها[١]». وفي سنة ١٩٢٩ ظلت هذه النسبة ثابتة، أما في سنة ١٩٣٩ فقد ارتفعت إلى ٣٨٪ من إجمالي عدد الأسر الريفية. وفي عام ١٩٥٠ وصلت نسبة الأسر المعدمة إلى حوالي ٤٤٪ من جملة سكان الريف[٢]. وفي أوائل الخمسينيات، - أي نهاية العهد الليبرالي- غدت ظروف المعيشة لجمهرة المعدمين وصغار الفلاحين لا تطاق، خاصة مع اقترانها بتضاؤل فرص العمل المتاحة في القطاع الصناعي[٣].

وقد شاركت قوىً اجتماعية وسياسية مختلفة في تعميق بؤس الفقراء والمُعدمين على النحو المُشار إليه. وكان المـمثلون الرئيسون لتلك القـوى من كبار الملاك ورجال البيوت المالية والتجارية من المرابين، بالإضافة إلى سلطات الاحتلال التي استولت على محصولات ودواب صغار الفلاحين، وجنَّدَت المُعدمين منهم بنظام السُخرة لخدمة مصالحها.

ولم يكن وضع العُمَّال في المدن أحسن حالاً من فقراء الفلاحين في الريف. فبرغم التوسع النسبي في الإنتاج الصناعي خاصة خلال الحرب العالمية الثانية وفي أعقابها إلا أن متوسط الأجر السنوي للعامل وفقًا لإحصاءات ١٩٤٢، لم يكن يزيد عن خمسة وثلاثين جنيهًا مصريًا[٤]، أي أن الأغلبية الكبرى من العمال في المدن كانت تعيش دون الحد الأدنى للكفاف. وبرغم ظروف الفقر وتدني مستوى المعيشة المتقاربة بين فقراء الريف وعمال المدن إلا أن العمال، بطبيعة وضعهم الاجتماعي وظروف عملهم، كانوا أكثر قدرة على المساهمة في النشاط السياسي والانخراط في العمل الوطني خاصة في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية.

(١) أسامة حميد: موجز تاريخ مصر في الحقبة العلمانية، دراسة غير منشورة، ص ٣٥، وحول تطور حجم الأسر المعدمة خلال النصف الأول من هذا القرن وخاصة خلال العهد الليبرالي انظر: علي ليلة، م س ذ، ص ٤١، ٤٤ أيضًا يمكن مراجعة الجداول الإحصائية المتعلقة بهذا الأمر في: الإصلاح الزراعي والفقر في الريف المصري ١٩٥٢، ١٩٧٥ (القاهرة: مكتب العمل الدولي بالقاهرة، ١٩٨٠) ص ٨، ١٠

(٢) الأرقام والنسب مأخوذة من الإحصائيات الواردة في: محمود عبد الفضيل، م س ذ، ص ١٢، أيضًا الإصلاح الزراعي والفقر م س ذ، ص ١٠.

(٣) محمود عبد الفضيل: م س ذ ص ١٥، ١٦.

(٤) شهدي عطية الشافعي، تطور الحركة الوطنية المصرية، م. س. ذ. ص ٩٢، ٩٣.

وفي ضوء الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السابق الإشارة إلى ملامحها العامة، يمكن القول إن خريطة القوى السياسية والاجتماعية في ظل العهد الليبرالي قد قامت على أساس ثلاث دعائم رئيسية هي: سلطة الاحتلال، والقصر، والأحزاب السياسية، وقد كان لكل دعامة من تلك الدعائم خلفياتها الاجتماعية ومصالحها وتوجهاتها السياسية، وبيان ذلك كما يلي:

١- **الاحتلال البريطاني**: وكانت خطته بالنسبة للاقتصاد المصري قائمة أساسًا على تحطيم الصناعات القائمة والقضاء على إمكانيات التقدم في هذا المجال بشتى الطرق، وجعل مصر مزرعة للقطن، والقضاء على إمكانيات الاكتفاء الذاتي. وكان الهدف الأساسي لسلطة الاحتلال هو استمرار هيمنتها على مقدرات مصر وكافة شئونها الاقتصادية والسياسية. وقد وجد الإنجليز في السراي وأحزاب الأقلية التي تعاونت معها -كبار الملاك والماليين- خير مُعين لهم في تمكينهم من إدارة الحياة السياسية على النحو الذي يحقق أهدافهم ويحفظ مصالحهم. وكان مصدر تهديد وضع سلطة الاحتلال مُتمثِّلاً في نشاط الحركة الجماهيرية الوطنية التي قادها الوفد منذ الاستقلال حتى سنة ١٩٣٦، ثم انتقلت قيادتها إلى القوى الجديدة الرافضة للشرعية القائمة وعلى رأسها جماعة «الإخوان المسلمون».

ولكن نظرًا لهيمنة سلطات الاحتلال، وإدراكها لحقيقة المعادلة السياسية وأطرافها، فقد استطاع الإنجليز أن يسيطروا تمامًا على الحياة السياسية في البلاد بالتدخل لدى الملك المتحالف معهم. وقد حدث ذلك كلما نشطت الحركة الوطنية. وكانت نتيجة هذا التدخل إجراء تغيير وزاري في إطار دستور ١٩٢٣ الليبرالي. وكانت النتيجة أن تُستَوْعب بهذا التغيير- الذي قد يبدو متفقًا مع القواعد الليبرالية من حيث الشكل دون المضمون - الحركةُ الوطنية أو تُقْمَع في أغلب الأحوال. وكانت تلك الخطة واضحة ورتيبة طوال الفترة الليبرالية حيث استُعين بالسراي وبالأحرار الدستوريين ثم بالسعديين فيما بعد، فإذا ما أدرك الاحتلال أن الشعب يوشك أن ينفجر استعان بالوفد[1]- حزب الجماهير- لتهدئة الشعب الثائر، أو لدفع خطر خارجي، أو لصبغ مركزه بالطابع الشرعي. . فإذا أدَّى الوفد مهمته، فسرعان ما يستبعد من الحكم لتعود الدورة نفسها من جديد.

وقد استمر العمل على المنوال السابق طوال ذلك العهد، وساعد على ذلك بطبيعة الحال

---

(١) حول سياسة الإنجليز واستخدامهم للوفد بالطريقة المشار إليها انظر بصفة خاصة:

- د. هدى جمال عبد الناصر، الرؤية البريطانية للحركة الوطنية المصرية ١٩٣٦ - ١٩٥٢، (القاهرة: دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٧) ص ٢٠، ٢١.

استعداد السياسيين المصريين والأحزاب السياسية بصفة عامة للعمل ضمن تلك الصيغة، على النحو الذي أدى إلى مزيد من التهالك الحزبي وضياع آمال الأمة وتمزيق قواها.

٢- القصر: تمتع الملك في ظل دستور ١٩٢٣ بصلاحيات واسعة. فقد كان يملك ويحكم على عكس ما تقضي به تقاليد النظام البرلماني، بل إنه لم يكتف بذلك إذ لم يتورع عن انتهاك الدستور والخروج بالكلية على قواعد الممارسة البرلمانية الديمقراطية. وليس أدل على ذلك من أن جميع البرلمانات خلال العهد الملكي قد حُلت قبل أن يكمل أي منها مدته القانونية اللهم إلا برلمان عام ١٩٤٥ حيث كان الوحيد الذي استمر إلى نهاية مدته المقررة قانونيًا[١] وقد أدى تمادي الملك في الإقدام على حل البرلمان إلى «إيجاد درجة عالية من عدم الاستقرار السياسي وتعطيل الحياة النيابية إلى حد إلغاء الدستور ذاته وإصدار دستور آخر عام ١٩٣٠»[٢].

وفي سبيل الاحتفاظ بأكبر قدر ممكن من السلطة والمشاركة الفعلية في صنع القرار السياسي، سعى الملك إلى تشجيع قيام بعض الأحزاب في إطار الشرعية القائمة لتكون أداة طيِّعة في يديه لتحقيق أهدافه. وقد سُمِّيَت باسم «أحزاب القصر». وبصفة عامة أيَّد الإنجليز اتجاه القصر في توسيع سلطاته، أما الأحزاب - فيما عدا الوفد غالبًا- فقد كانت على استعداد للتعاون مع الملك بشكل أو بآخر، في إطار الصراع الحزبي والسعي الدائم من قبَل الجميع للوصول إلى مقاعد الحكم؛ حتي ولو أدى الأمر إلى التغاضي عن قواعد اللعبَة البرلمانية وانتهاك مبادئ الدستور وعدم احترام الشعارات المرفوعة.

وفي أعقاب إلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا (١٩٢٤) حاول الملك فؤاد، بمساعدة الموالين للقصر من السياسيين وبعض كبار رجال الأزهر، أن يُنصِّب نفسه في منصب الخلافة الشاغر، ولكن المحاولة أخفقت كما هو معروف؛ إذ إن مؤتمر الخلافة الذي كان أداة التمهيد لتحقيق غاية الملك قد فشل فشلاً ذريعًا، وزاد من تعقيد المسألة بالنسبة للملك فؤاد وجود منافسين من ملوك بعض الدول الإسلامية سعوا لتحقيق الغرض نفسه. والأهم من ذلك أن نشوب معركة فكرية حول قضية الخلافة وانخراط بعض علماء الأزهر فيها قد أدى إلى طرح قضية الخلافة جذريًا من حيث مدى شرعيتها كنظام للحكم[٣].

(١) علي الدين هلال. السياسة والحكم...، م س ذ، ص ٢٤٩.

(٢) وقد ارتبط بإلغاء الدستور وصدور دستور ١٩٣٠ تأسيس حزب جديد بتشجيع من الملك هو حزب الشعب الذي رأسه صدقي باشا صاحب دستور ١٩٣٠ انظر: علي الدين هلال: م س ذ، ص ١١٦، ١١٧.

(٣) حول قضية الخلافة باعتبارها قضية من قضايا الصراع بين القوى السياسية في مصر انظر بصفة خاصة: البشري م. س. ذ. ص ٢٧٧، ٧٠٣، أما من حيث كونها قضية فكرية ومجالاً للجدل بين الاتجاهات المختلفة انظر: محمد محمد حسين، م س ذ ١/ ص ٩ - ٩٨ حيث يقدم عرضًا شاملاً ووافيًا لأهم الاتجاهات الفكرية وموقفها من قضية الخلافة.

ومهما يكن من أمر قضية الخلافة، فإنه لا يخفى أن الملك لم يكن يهتم بأمرها كمبدأ أو عقيدة، والأرجح أنه أراد أن يسبغ على نفسه هيبة المنصب ليستغله كسلاح إضافي في صراعه السياسي ضد الوفد، ولتخريب الحكم الدستوري النيابي(١)؛ إذ لم يكن من الممكن حسم قضية الخلافة دون مشاركة بقية الشعوب الإسلامية. وفي ظل الظروف التي كانت قائمة آنذاك كان ضمان تحقيق تلك المشاركة أمرًا شبه مستحيل.

ويبدو أن إغراء السلطة التي يمكن أن تكتسب من الظهور بمظهر ديني قد انتقل إلى خليفة الملك فؤاد. فعندما جلس فاروق على العرش سنة ١٩٣٦ دأب في السنوات الأولى من عهده على الظهور بمظهر التدين والورع والاستقامة؛ من غشيان المساجد وحضور الصلاة الجامعة وحمل المصحف.. إلخ(٢)، وقد أكسبه ذلك بالفعل قبولاً جماهيريًا واسعًا، ولكنه سرعان ما انكفأ في حمأة الفساد والإفساد حتى إنه أخفق في إعطاء قيادته طابعًا وطنيًا وبالذات في الفترة الأخيرة من حكمه، وأدت سياساته وسلوكه الخاص وإصراره على الحكم غير الدستوري إلى ابتعاد قطاعات واسعة من الشعب عنه، وعطلت العديد من أحكام الدستور نتيجة إعلان الأحكام العرفية بسبب حرب فلسطين، وساد جو من القلق والاضطراب والإرهاب لا مثيل له حتى وصفت مصر في ظل هذه الأوضاع بأنها كانت «دولة بوليسية لها برلمان»(٣).

٣- الأحزاب: شكلت «الأحزاب» الدعامة الثالثة من دعائم النظام السياسي خلال العهد الملكي. وفي إطار الممارسة الديمقراطية في مفهومها الليبرالي كان من الطبيعي أن يوجد تعدد حزبي؛ بيد أنه نظرًا للظروف والملابسات التي أحاطت بنشأة(٤) وتكوين الأحزاب في ذلك العهد فإن تعددها لم يقم على أسس موضوعية، وشاع وصفها بأنها «أحزاب أشخاص» أو «أحزاب بلا برامج»، ومن ثم لم يجن النظام السياسي مزايا «التعددية» التي عُرِفَت في نظم الديمقراطيات الغربية، بل اتسمت الممارسات السياسية للأحزاب المصرية بأردأ السمات من

(١) البشري، م س ذ، ص ,٢٨٨

(٢) البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥، ١٩٥٢ (مراجعة وتقديم جديد) القاهرة، بيروت: دار الشروق، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، ص ,١٨

(٣) علي الدين هلال، السياسة والحكم م. س. ذ. ص ٢٧٣ نقلاً عن:-

P.J. Vatikiotis, The Egyptian Army in politics (Bloomington, 1961) pp. 24-25.

(٤) ترجع البدايات الأولى لنشأة الأحزاب في مصر إلى العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر وتعتبر بعض الدراسات أن البدايات الأولى تعود إلى الجمعيات السرية التي بدأت في التكوين منذ نهاية الستينيات من القرن التاسع عشر نفسه والتي تكون بعضها في الأزهر، والبعض الآخر تحت شعار الماسونية التي لعبت دورًا هامًا في مصر.

حيث التكالب على السلطة إلى الانتهازية والوصولية . . إلخ، وأضحى أكثرها ألعوبة بين القصرين (عابدين والدوبارة) أما جماهير المصريين، المفترض أن تكون هي المستفيد الأول من النظام الحديث للحكم، فلم تذق من جراء تلك التعددية إلا العنت والعلقم. وكانت المُحصِّلة النهائية هي إخفاق النظام وسقوط العهد برمته.

وأيًا ما كان الأمر، فقد تميز التعدد الحزبي بعدم توازن أصيل بين حزب كبير - الوفد - تمتع بثقة شعبية كبيرة، وعدد من الأحزاب الصغيرة قليلة الشأن والعدد وصفت بأنها «أحزاب أقلية»، مقابل وصف الوفد بأنه «حزب الأغلبية»[(١)] ويمكن النظر إلى تلك الأحزاب في إطار الاعتبارات والظروف التالية:

أولاً: من الناحية الاجتماعية، كانت القيادة السياسية لأغلب الأحزاب على اختلاف لافتاتها تنتمي (وتمثل مصالح) كبار ومتوسطي الملاك (الأعيان أو الذوات) والمثقفين ثقافة حديثة (الأفندية) وهؤلاء الذين حازوا الثروة والسلطة كانوا أقلية. أما أغلبية المجتمع المصري فقد كانت من الفلاحين والمعدمين وصغار الملاك الذين يعيشون في ظروف وأوضاع تتسم بالفقر المدقع والأمية وانعدام الاهتمام بالشئون السياسية؛ بله أن تكون لهم تنظيمات سياسية. أما الطبقة الصناعية والتجارية فقد تكونت أساسًا من الأجانب والأقليات الوافدة مثل الشوام والأرمن واليهود والإيطاليين واليونانيين وبعض العناصر المحلية التي ارتبطت بالرأسمالية الأجنبية، ومن ثم «فإنها لم تستطع أن تلعب الدور السياسي والثقافي الذي لعبته البورجوازية الأوروبية في الغرب[(٢)]»، كما افتقدت الشرائح المهنية التنظيم والقوة الاقتصادية التي تؤهلها للعب دور مستقل، «وكانت الطبقة العاملة لا تمثل إلا شريحة ضعيفة في المجتمع ولم تحصل على حقها في التنظيم حتى عام ١٩٤٢»[(٣)].

وقد استطاع الوفد أن يظل مُعبِّرًا عن «الأمة المصرية» كلها طوال الفترة الممتدة من ١٩١٩ إلى ١٩٣٦ تقريبا. وبالرغم من أن كبار الملاك ظلوا يشكلون النسبة الغالبة من الزعامة الوفدية خلال تلك الفترة، وبالرغم من أنه لم يضم في قيادته عناصر يمكن اعتبارها ممثلة للعمال والفلاحين، إلا أنه مع هذا وذاك ظل يتمتع بثقة شعبية جارفة وبتأييد مختلف قطاعات المجتمع

(١) إبراهيم شلبي م. س. ذ. ص ٤٧٥، ٤٧٦.
(٢) علي الدين هلال م. س. ذ. ص ٢٧١.
(٣) المرجع السابق الصفحة نفسها.

من التجار والمتعلمين وموظفي الحكومة والفلاحين والعمال الذين ارتبطوا بأهداف الاستقلال التام والتحرر من الاحتلال الإنجليزي.

وكان لانضمام مجموعة جديدة للوفد من كبار مُلاَّك الأراضي الزراعية بعد توقيع معاهدة سنة ١٩٣٦، تأثيرات كبيرة في مسيرة الوفد وسياساته الاجتماعية، وبصفة خاصة خلال الأربعينيات؛ حيث تفاقمت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية؛ إذ إن أصحاب الثروة الذين سيطروا على قيادة الوفد خلال تلك الفترة كانوا أشد حرصًا على مصالحهم فلم يقدُموا على اتخاذ مواقف حاسمة أو جذرية لحل القضية الاجتماعية، بل ظل الوفد مقيداً بالمحافظة على الحدود القائمة للنظام الاجتماعي والسياسي[(١)].

وبخلاف الوفد، كانت بقية الأحزاب لا تعبر إلا عن مصالح كبار المُلاَّك والماليين، ولم يحظ أي منها بالتأييد الشعبي، ولذلك وصفت بأنها «أحزاب الأقلية» أو أحزاب الصفوة» وكان أهمها حزب «الأحرار الدستوريين» الذي يعتبر امتداداً لحزب الأمة من حيث تمثيله للصفوة من كبار المُلاَّك في مصر، وقد لعب دوراً كبيراً في إفساد الحياة النيابية بالتعاون مع الإنجليز والقصر بصفة خاصة[(٢)]. ومع بقية أحزاب الأقلية بصفة عامة، وعلى رأسها الهيئة السعدية التي كانت حزب الرأسمالية الصناعية وكبار الماليين. ولم تكن أحزاب الأقلية في مجملها تمتلك أدنى قدر من الاستقلالية في الحركة، ومن ثم جاءت حركتها دائمًا بالاستناد إلى القصر أو إلى الإنجليز أو إليهما معًا لتحقيق مصالحهما والحفاظ عليها، ولو أدى ذلك إلى إهدار مصلحة الشعب.

لا شك إذن أن سيطرة الكبراء، من مُلاَّك الأراضي والماليين كانت من أبرز سمات العهد الملكي[(٣)]، وأنهم هم الذين جنوا ثمار الاستقلال في ظل سلطة الاحتلال وبالتواطؤ معه

(١) انظر: البشري، الحركة السياسية، م. س. ذ، ص ٣٢- ٣٤ وانظر أيضًا: أحمد صادق سعد، صفحات من اليسار المصري في أعقاب الحرب العالمية الثانية ١٩٤٥ - ١٩٤٦ (القاهرة: مكتبة مدبولي ب. ت) ص ٢٨، انظر أيضًا: يونان رزق، الأحزاب السياسي م. س. ذ، ص ١١٣.

(٢) شهدي الشافعي م. س. ذ. ص ٦٣، ٦٥.

(٣) كان أسوء ما في سيطرة هؤلاء الكبراء هو الارتباط الوثيق لأغلبهم بالشركات والمصالح الأجنبية، وبتصفح أسماء أعضاء مجالس إدارات تلك الشركات يتضح أنها لا تخلو من بعض مُستَوزَرين سابقين أو كبار موظفي الجهاز الإداري للدولة من الباشاوات والبكوات. وقد لاحظ شهدي عطية الشافعي أن رؤساء الوزارات والوزراء الذين ساهموا في إفساد الحياة النيابية وانتهاك الدستور كانوا جميعًا وبلا استثناء أعضاء في مجالس إدارات شركات أجنبية في مصر، ومن هؤلاء على سبيل المثال، أحمد زيور أول رئيس وزارة قام بانتهاك=

واستخدموا المؤسسات الديمقراطية البرلمانية كأداة لتحقيق مصالحهم والحفاظ على سلطة النخبة الحاكمة، واستخدموها أيضًا لمنع أي تغيير أو إصلاح يحقق رغبات القطاعات العريضة من المجتمع، عكس ما تقضي به قواعد وأسس النظام الديمقراطي البرلماني نفسه.

ثانيا: من الناحية السياسية ومن حيث النظر إلى الأحزاب كمؤسسات سياسية حديثة ومنظمة، تسعى في إطار التنافس الحزبي للوصول إلى السلطة، تؤكد دراسات كثيرة[1] بهذا الخصوص على أن الأحزاب في مجملها افتقدت إلى وجود تنظيم حزبي دقيق بالمعنى المتعارف عليه في النظم الحزبية الغربية. وكانت أحزاب العهد الملكي باستثناء الوفد أقرب إلى «الشِّلَل»[2]، التي نشأت من تجمع عدد من الشخصيات السياسية، ولم تكن تنظيمات حزبية حديثة، ومن ثم افتقدت إلى الديمقراطية داخلها وبرزت ظاهرة الزعامة الفردية التي وصلت إلى درجة التقديس. ومن المفارقات العجيبة أن فردية الزعامة كانت أكثر بروزاً ووضوحًا في الوفد، ذلك الحزب الذي رفع راية الدفاع عن الديمقراطية والدستور في مصر خلال ثلاثين عامًا، إذ إنه استنادًا إلى توكيل الأمة والنيابة اكتسب زعيم الوفد (سعد ثم النحاس) مكانة رفيعة وسلطات واسعة[3].

= الدستور، كان رئيسًا لشركة مصر الجديدة ذات الجنسية الإنجليزية رسميا، ثم عضواً في مجلس إدارة شركة أراضي كفر الزيات وهي إنجليزية أيضًا، وغير ذلك من الشركات ذات رؤوس الأموال الأجنبية والإنجليزية بصفة خاصة، ومنهم إسماعيل صدقي، صاحب دستور ١٩٣٠ إذ كان هو الآخر عضواً في مجالس إدارة عشر شركات أغلبها إنجليزية صرفًا ولمزيد من التفاصيل انظر: شهدي الشافعي، م. س. ذ، ص ٦٦ - ٨٦.

(١) انظر على سبيل المثال: علي الدين هلال: م. س. ذ. ص ١٩٠، إبراهيم شلبي م. س. ذ، ص ٤٥٢، يونان رزق، م. س. ذ، ص ٨٩، ٩٠.

(٢) علي الدين هلال، م. س. ذ، ض ١٩٠.

(٣) كُرِّست تلك المكانة بصورة قانونية أيضًا إذ ينص قانون الوفد في م/ ١٣ على أن الرئيس «يشخص الوفد» ويقوم «بالتفكير للوفد» والتعبير عن الوفد» والوفد في تلك الأيام هو الأمة، وينص في م/ ٢٠ على أنه ليس لأحد من أعضاء الوفد أن يحادث أي شخص من الأشخاص العموميين باسم الوفد إلا إذا عرض على الرئيس الموضوع الذي سيدور حوله الحديث، وعليه أن يُدَوِّن الحديث كتابة عقب انتهائه.. إلخ» وقد انعكس كل ذلك في الممارسات الفعلية للزعامة الوفدية سواء داخل الحزب ذاته، أم عندما كان يصل إلى الحكم، فمثلاً في عهد الوزارة الوفدية الأولى (١٩٢٤) كانت ردود سعد في البرلمان على نواب المعارضة من الحزب الوطني مفعمة بالروح الاستبدادية لدرجة أن يقول: «إني لا أريد إلا ما تريده الأمة» ويكاد يقترب ذلك مما كان فرعون يقوله للمصرين (ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد) ويشبه ما قاله ملك فرنسا «أنا الدولة والدولة أنا» ومن خلال مثل هذه الممارسات أسهم الوفد بنصيب في هز الثقة بشرعية النظام إذ إنه لم ينظر باحترام إلى المعارضة ولم يتعامل معها على أنها جزء من العملية الديمقراطية، ولكن باعتبارهم مجموعة خرجت عن إرادة الأمة. ولا يعني ما سبق أن الأحزاب الأخرى غير الوفد كانت أفضل، لا بل إنها كانت سيئة في مجملها بل ومفرطة في السوء بالقياس إلى الوفد كما هو معروف.

أما من حيث أساليب الممارسة؛ فقد اتسمت بالانتهازية والصراع المرير في سبيل الوصول إلى السلطة باستخدام كافة الوسائل قانونية كانت أم غير قانونية إلى حد انتهاك الدستور بل وإلغائه ووضع دستور آخر عام ١٩٣٠. هذا فضلاً عن إفساد الذمم والضمائر وتزوير الانتخابات والاعتماد على القصر والإنجليز للوصول إلى الحكم. وفي غمار تلك الممارسات المتهالكة ضاعت القضية الوطنية وتفتتت وحدة الأمة. وفي ظل هذا المُناخ أصبحت الممارسة السياسية عبارة عن سلسلة لا تنتهي من الأزمات السياسية التي تبدأ بوصول الوفد «صاحب الأغلبية الشعبية» إلى الحكم في أعقاب انتخابات حرة، وسرعان ما تدخل وزارة الوفد في صدام مع القصر أو الإنجليز أو كليهما نتيجة تعارض المصالح التي يمثلها كل طرف، وهو ما يؤدي إلى إقالة الملك لوزارة الأغلبية من الحكم، غير مُبال بقواعد الحكم الديمقراطي البرلماني، ثم يقوم بتكليف أحد أحزاب الأقلية بتشكيل الوزارة، وتقوم الوزارة الجديدة بتأجيل انعقاد البرلمان الذي يتمتع فيه الوفد بالأغلبية، ثم يصدُر مرسوم بناءً على طلبها بحله وإجراء انتخابات جديدة تحت إشرافها، تستخدم فيها من الوسائل ما يضمن نجاح أنصارها على حساب حرية الانتخابات ونزاهتها. وإزاء ذلك يتجه الوفد إلى العمل الجماهيري وتنظيم المظاهرات والاضطرابات وهو ما يوجد جوًا من عدم الاستقرار السياسي الأمر الذي يدفع الملك إلى الرضوخ لإجراء انتخابات حرة يعود الوفد على أثرها إلى الحكم، وسرعان ما يصطدم مرة أخرى مع الإنجليز أو القصر وتُقال حكومته وتبدأ الدورة من جديد، وعلى هذا النحو استغرقت الممارسة السياسية خلال العهد البرلماني في ست أزمات رئيسية(١).

وقد أدت الأزمات السياسية والانتهاكات المتوالية للحياة النيابية إلى إشاعة جو من عدم الاستقرار وإلى فقدان الثقة في مؤسسات النظام القائم. ومنذ أواخر العشرينيات بدا في الأفق أنها غير قادرة على حل أزمة المجتمع. كما ثار الشك حول قدرة الوفد على إحداث التغييرات المطلوبة. وعبر الانقلابات الدستورية من أواخر العشرينيات وصولاً إلى توقيع معاهدة ١٩٣٦ تجمعت ظروف عديدة داخليًا وخارجيًا مهيأة المُنَاخ لظهور قوى سياسية واجتماعية جديدة من خارج أطر ومؤسسات النظام القائم (الإخوان المسلمون - مصر الفتاة - ثم الحركة الشيوعية في أوائل الأربعينيات). وكان ظهور تلك القوى في حد ذاته تعبيراً عن الخلل الحاد الذي

(١) هذه الأزمات هي: ١- أزمة ١٩٢٥ في عهد وزارة أحمد زيور. ٢- أزمة ١٩٢٨ في عهد وزارة محمد محمود. ٣- أزمة ١٩٣٠ في عهد وزارة إسماعيل صدقي. ٤- أزمة ١٩٣٧ في عهد وزارة محمد محمود. ٥- أزمة ١٩٤٤ في عهد وزارة أحمد ماهر. ٦- أزمة ١٩٥٢ في عهد وزارة مصطفى النحاس.

أصاب الحياة السياسية، كما كان تعبيراً عن عجز النظام القائم ومؤسساته عن استيعاب حركة القوى الجديدة والتعبير عن أهدافها وآمالها.

قوى الرفض السياسي والاجتماعي:

سبقت الإشارة إلى مُجمل الظروف والأوضاع الداخلية التي مهدت لقيام جماعات الرفض السياسي والاجتماعي والتي يمكن إيجازها في احتدام أزمات النظام السياسي، والإخفاق في حسم القضية الوطنية، ثم تفاقم التناقضات الاقتصادية والاجتماعية.

ونظراً للطابع العقائدي الذي اتسمت به تلك التنظيمات (الإخوان المسلمون - مصر الفتاة - الشيوعيون) فقد تأثر كل منها بشكل أو بآخر في نشأته وتطوره وفي توجهاته الفكرية ببعض التطورات والأحداث الدولية وهي على وجه التحديد، وحسب تسلسل وقوعها تاريخيا: ثورة ١٩١٧ في روسيا، وقيام أول دولة شيوعية في العالم، واستيلاء الفاشيين على السلطة في إيطاليا عام ١٩٢٢، وما استتبعه من اتساع المد الفاشي في أوربا، وأخيراً إلغاء الخلافة على يد كمال أتاتورك عام ١٩٢٤ وما تمخَّض عنه من ردود أفعال كثيرة في أرجاء العالم الإسلامي بصفة خاصة. وكان تأثر التنظيمات الشيوعية في مصر بالحدث الأول واضحًا، كما كان تأثر مصر الفتاة بصعود الفاشية ودعوتها القومية المتطرفة تأثراً كبيراً، أما إلغاء الخلافة فيُعَد من بين الأسباب التي أدت إلى قيام جماعة الإخوان المسلمين[(١)]. وقد استمرت مثل تلك العوامل الخارجية في التأثير على حركة وتوجهات التجمعات الثلاثة - مع الأخذ في الاعتبار أثر التفاعلات الداخلية.

وعلى خلاف ما كانت عليه الأحزاب البرلمانية من الضعف والترهل التنظيمي، تمتعت تجمعات الرفض العقائدية بتنظيمات دقيقة ومحكمة، وقد غلب على بعضها طابع النشاط السري (الشيوعيين) واللجوء إلى استخدام القوة أو التهديد بها (مصر الفتاة والإخوان المسلمين) ومن ثم عرفت الحياة السياسية ظاهرة القمصان الخضراء التابعة لمصر الفتاة، كما عرفت فرق جوالة الإخوان المسلمين، وكان ظهور تلك الفرق هو الدافع الأساسي للوفد لكي يقوم بتشكيل فرقه التي عرفت «بالقمصان الزرقاء» بحجة توفير أداة للدفاع عن الشرعية الدستورية والحياة الديمقراطية. ولكن يبدو أن إقدام الوفد على تشكيل فرق القمصان الزرقاء (١٩٣٦) كان محاولة منه للاحتفاظ بحماس الشباب وخاصة طلبة الجامعات والمدارس

---

(١) زكريا سليمان بيومي: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨، (القاهرة: مكتبة وهبه، الطبعة الأولى، ١٣٩٩، ١٩٧٩) ص ٥٤ - ٦٤.

الثانوية ذلك الحماس الذي بدأ يصيبه الفتور، خاصة بعد توقيع معاهدة ١٩٣٦، وكانت فرق القمصان الخضراء التابعة لمصر الفتاة، وجوالة الإخوان قد بدأت تجذبهم إليها، وبالفعل أفلحت القمصان الزرقاء في ضم عشرة آلاف عضو خلال ستة شهور من تاريخ إنشائها رسميًا - في يناير ١٩٣٦[(١)]. وإذا كانت فرق القمصان الخضراء قد أحرزت انتشارًا كبيرًا في أوساط الشباب، وخاصة من طلبة الجامعات خلال الثلاثينيات؛ فإنها بدأت في التدهور على هذا الصعيد خلال الأربعينيات في الوقت الذي واصلت فيه فرق جوالة الإخوان انتشارها في أوساط الطلبة بحيث أصبحت أكبر التشكيلات بلا منازع[(٢)]، مُعلنة بذلك تَضَعضُعَ نفوذ الوفد وانتقال ولاء غالبية الشباب المثقف إلى الإخوان المسلمين. وقد كتب والتر سميث معبرًا عن تلك الحقيقة في تقرير له من السفارة البريطانية عام ١٩٤٦ يقول: «إن نشاط الإخوان المسلمين قد أضعف الوفد خاصة في الجامعات والمدارس، حيث أصبح وجودهم الآن فيها أقوى من الوفد كعنصر لإثارة القلق والخروج على النظام»[(٣)]، ولم تنشط التنظيمات الشيوعية في أوساط الطلبة والمثقفين إلا في نطاق محدود في أعقاب انتهاء الحرب العالمية الثانية.

وأيًا ما كان الأمر فقد تحدَّت تنظيمات الرفض الدعائم التي كان يقوم عليها النظام، ودعت صراحة أو ضمنًا إلى ضرورة تغييره وإحلال نظام جديد محله. وفي منتصف الأربعينيات بلغ هذا التحدي أقصاه حيث تبلورت ثلاثة محاور سياسية جرى حولها الصراع بين القوى المختلفة فكريًا وعمليًا، وهذه المحاور هي محور القضية الوطنية، ومحور القضية الاجتماعية، ومحور قضية فلسطين، وبدا أن التغيير ومستقبل أي من القوى الموجودة على الساحة صار مرهونًا بمدى كفاءة وفاعلية كل منها على صعيد المحاور الثلاثة في وقت واحد. وكانت تلك

---

(١) علي الدين هلال، م. س. ذ. ص ١٦٨.

(٢) تشير بعض التقديرات إلى بلوغ عدد أعضاء جوالة الإخوان عند انتهاء الحرب العالمية الثانية إلى ٤٥ ألف جوال انظر:

AL Ahmed Abdulla the sudent Movement and National Politics in Egypt saqi) ١٩٢٣-١٩٧٣ Books, First Pubished 1985), p 48.

وقد عبر محمود عبد الحليم - عضو قديم من أعضاء الإخوان المسلمين الذين عاصروا البنَّا- عن ضخامة الحجم الذي وصلت إليه جوالة الإخوان في عبارات مفعمة بالعاطفة يقول: «صارت الجوالة جندًا كثيفًا يفرح لرؤيته كل مؤمن ويحترق غيظًا وكمدًا قلب كل متكبر حقود": انظر لمزيد من التفاصيل: محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ: رؤية من الداخل، الإسكندرية: دار الدعوة للطباعة والنشر، ب ت) ١/٣٤٧، ٣٤٨.

(٣) انظر: الوثيقة التالية وهي (من وثائق الخارجية البريطانية) برقم (1946) FO 141. 1077

الكفاءة تعني ضرورة تمتعها بالإمكانيات الفكرية والعملية معًا، فلابد من وجود إطار فكري واضح يقدم رؤى دقيقة وصياغات محددة للتعامل مع القضايا الثلاث هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لابد من وجود الإطار التنظيمي والحركي القادر على التعبئة والعمل لنقل التصورات الفكرية إلى الواقع العملي.

ولم يقتصر دور تنظيمات الرفض على تحدي النظام الذي كان قائمًا فحسب، بل يمكن القول إنها جسَّدت بحركتها وتوجهاتها السياسية والفكرية جوانب مهمة من التحولات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية التي شهدها المجتمع المصري في العهد الملكي.

وهكذا يمكن القول إن الإطار السياسي والاجتماعي الذي تعيَّن على الشيخ حسن البنَّا أن يتعامل مع معطياته وأوضاعه المختلفة قد اتسم بعدة سمات أساسية. أولها عدم الاستقرار على المستوى السياسي، وتعثر تجربة الديمقراطية البرلمانية. وثانيها وجود تناقضات اجتماعية واقتصادية بين القطاعات المختلفة للمجتمع. وثالثها، وأهمها هو الانفصال الحاد بين قيم مؤسسات النظام السياسي المنقولة عن الغرب من ناحية، والقيم التي تمثل هُويَّة المجتمع المصري من ناحية أخرى. وقد طرحت هذه السمة آثارها في مُختلف المجالات الثقافية والتعليمية والقضائية والسياسية، وأضحى المجتمع المصري في ظل تلك الظروف ساحة للصراع بين تيارات فكرية متباينة، وفي بعض الأحيان متناقضة ما بين «الإسلامية» و«العلمانية»، وما بين «الوحدة الإسلامية»، و «القومية المصرية».



الإطار الفكري والثقافي

باتَ واضحًا في أعقاب الحرب العالمية الأولى أن المجتمعات الإسلامية - وفي مقدمتها مصر - قد أضحت ساحة للنزاع والجدل الفكري المحتدم بين اتجاهين أساسيين يصدر كل منهما عن خلفية فكرية خاصة ومتميزة عن خلفية الآخر من حيث مصادر المعرفة الأولية التي على أساسها وبها يصوغ رؤيته وتفسيراته ويبلور قيمه وأهدافه المتعلقة بالكون والحياة عامة.

كان الاتجاه الأول - على اختلاف جماعاته - يدور في إطار عقلية الغرب ونمط تفكيره ورؤيته للحياة. أما الاتجاه الآخر فقد كان - على اختلاف جماعاته أيضًا - يدور في إطار العقلية الإسلامية ونمط تفكيرها ورؤيتها للحياة كذلك، مع ما أصاب هذه العقلية من جمود وتأخر وأنماط تفكير خرافية في عصور التدهور والانحطاط الحضاري. وعلى ساحة المجتمع المصري نجد أن التفاعل، والصراع في كثير من الأحيان - والتباين في الرؤى دائمًا - بين الاتجاهين، قد شمل كافة ميادين الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية والأدبية.. إلخ. وكان ذلك دليلاً على وصول الانقسام في صفوف النخبة من أهل الفكر والثقافة إلى درجة تقترب من الاكتمال والتبلور.

وقد يكون الخلاف حول بعض القضايا له وجاهته في نظر هذا الفريق أو ذاك، في وقت معين. ولكن المهم هنا هو ما انطوي عليه هذا الخلاف من دلالات أعمق تتصل بوضع النخبة كلها، وبطبيعة الإطار الفكري الذي كانت تدور فيه ومدى ملائمته للسياق الاجتماعي العام. فعلى سبيل المثال كانت المعركة بين أنصار «الطربوش» وأنصار «القبعة» خلال العشرينيات تعبر في جوهرها عن اشتعال المعركة الحقيقية ليس في جبهة أغطية الرؤوس بل فيما هو داخل الرؤوس ذاتها[1]، حيث توجد عقليتان مختلفتان تتنازعان ليس مصر وحدها ولكن أقطار وبلدان الشرق الإسلامي كلها: عقلية تتمثل حضارة الغرب وتبشر بها، وعقلية تتشبث بالإسلام وحضارته وتدافع عنها وتسعى لإحياء مجدها.

(١) الدليل على ذلك أن كُلا من الطربوش والقبعة تُركا فيما بعد. وقد كان كل فريق يدرك حقيقية المعركة أيضًا، وإن كان المدافعون عن الإسلام أكثر إدراكًا لها. فَمصطفى صادق الرافعي، وكان من أكبر المدافعين عن الإسلام وتراثه، كان يدرك ويعتقد أنّ القضية «ليس قبعة على الرأس أكثر مما هي طريق لتربية الرأس المسلم تربية جديدة ليس فيها ركعة ولا سجدة» ولما كانت معركة القبعة والطربوش قد بدأت أولاً في تركيا، فقد رأى أن لبس القبعة في تركيا هو في حقيقته «كلمة سب للعرب ورد على الإسلام، وهي إعلان سياسي بالمناوأة والمخالفة والانحراف عنا واطراحنا» انظر: محمدٌ محمد حسين، الاتجاهات..، م س ذ، ٢/ ٢٦٦.

ولعل من السابق لأوانه الكلام على موقع وموقف «حسن البنَّا» من كلا الاتجاهين؛ ولكن قد يكون من المفيد الاستشهاد ببعض آرائه التي تعبر عن ارتباطه المبكر بقضايا المُنَاخ الفكري وما دار حولها من صراع وجدل، وكانت قضية النهضة هي قلب ومحور جميع القضايا. . فكيف السبيل إليها؟ وعلى أي أساس تقوم؟. في هذا الصدد كتب طه حسين يؤكد أن سبيل النهضة «واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذَّة ليس لها تعدد وهي أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب»[1] هذا ما عبر به عن رأيه واحد من أبرز دعاة التَّغَرُّب في سنة ١٩٣٨.

وقبل هذا التاريخ بحوالي عشر سنوات، أي سنة ١٩٢٩، كتب حسن البنَّا حول القضية نفسها يقول: «علينا أن نجعل هذا الإسلام المتمكن في نفوس أهله أساسًا للنهضة الشرقية الحديثة، وبذلك تصطبغ نهضتنا بصبغة شرقية مجيدة تجذب نحوها أفئدة الشعوب وتعيد للشرق مجده المسلوب وعزه المغصوب»[2] ويوجد بين الرأيين أمد قصي، ليس هنا مجال بحثه والتدقيق فيه، وإنما المهم هو التأكيد على أنهما يُجسِّدان فقدان التجانس وعمق الخلاف بين صفوف النخبة.

جذور الانقسام وفقدان التجانس الفكري:

ترجع الجذور الأولى لانقسام «الجماعة الفكرية» في المجتمع إلى أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. فقبل تلك الحقبة كان المجتمع المصري- وبقية المجتمعات الإسلامية - شأنه شأن جماعته الفكرية يعيش في إطار نظرة موحدة للحياة والكون تنبثق عن الإسلام وتراث المسلمين الفكري وخبراتهم التاريخية؛ بما فيها ممارسات عصر التدهور والانحطاط.

وفي تلك الفترة كانت السيادة الفكرية في المجتمع خالصة لعلماء الأزهر وبعض شيوخ الطرق الصوفية. بيد أن الأزهر في ذلك الوقت كان قد أصابته عوامل الضعف والتدهور العلمي حتي أن طلبته في أواخر القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) بلغوا نحو ألف طالب فقط بعد أن كانوا عدة آلاف، واقتصرت الدراسة فيه على علوم الدين واللغة وفق

(١) انظر: طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، (القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ب.ت) ١/ ٤٥.

(٢) حسن البنَّا، السبيل إلى الإصلاح في الشرق، مجلة الفتح الأسبوعية، ١٤٥- ٣- ١٥ ذي القعدة ١٣٤٧- ٢٥ أبريل ١٩٣٩.

مناهج تقوم على التقليد والتكرار والشروح دون القيام بأي مجهودات اجتهادية أو إبداعات فكرية، ولم تكن العلوم الرياضية وغيرها من علوم الطبيعة تلقى العناية فيه في تلك الحقبة(١). وفي ظل تلك الظروف كان من الطبيعي أن يهبط المستوى العلمي للأزهر ويضعف دوره العام في المجتمع وينعكس ذلك على مدى قدرة خريجيه وعلمائه في القيام بمهمتهم كعلماء، وينعكس أيضًا على المُناخ الفكري العام للمجتمع. ويروي الجبرتي عن تلك الحقبة عددًا كبيرًا من الروايات التي تدل على انتشار التفكير الخرافي بين عامة الناس، وكانت تجري تحت سمع وبصر الأزهر وعلمائه(٢).

وبالرغم من وجود بعض المحاولات للخروج من تلك الحالة الفكرية الراكدة؛ إلا أنها كانت محدودة جدًا ولم تحدث الهزة الاجتماعية والفكرية المؤثرة إلا على إثر الحملة الفرنسية (١٧٩٨) وما تلاها من اتساع نطاق الاتصال بالغرب، وتعدد مجالات الاحتكاك بمدنيته الحديثة التي بلغت في ذلك الوقت درجة كبيرة من التقدم والنهوض، في مقابل حالة التردي والانحطاط الحضاري التي كانت تعاني منها المجتمعات الإسلامية. ومنذ نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر بدأت مرحلة جديدة من الصراع والتحدي الحضاري بين «الغرب» و«الشرق» - الذي كان يُقصد به مجتمعات العالم الإسلامي- كان الغرب فيها في وضع التفوق ويمتلك المبادرة، أما الشرق فقد كان في وضع الضعف والانقياد. ومن ثم فقد اتسمت كافة ردود الفعل الصادرة منه بسمات ذلك الوضع غير المتكافئ.

وقد تبلورت تلك الردود في نمطين أساسيين؛ الأول هو نمط «الإصلاح المؤسسي» على مستوى الدولة وأبرز نماذجه في الدولة العثمانية في عهد السلطان محمود الثاني ومصر في عهد محمد على». أما الثاني فهو نمط «التجديد الفكري(٣)» ومحاولات الإحياء لمواجهة التحدي الغربي بطريقة أكثر جذرية. وفي غمار عمليات التحدي والاستجابة وعلى مدى

(١) لمزيد من التفاصيل التي تصور أحوال الأزهر وأوضاعه المختلفة ومظاهر الضعف والتدهور التي اكتنفته في أواخر القرن الثاني عشر الهجري واستمرت بعد ذلك انظر: محمد عبد الله عنان. م. س. ذ. ص ١٣٩، ١٤٠ أيضًا ص ١٤٥، وما بعدها، ويؤكد عنان أنه برغم كل ما أصاب الأزهر من تدهور فإن أحدًا لا ينكر أنه قام بإسداء أجل الخدمات لعلوم الدين واللغة العربية وظل حصنًا منيعًا في هذا المجال في أحلك الظروف والأوقات.

(٢) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، م س ذ، ص ١٠٤، ١٠٧ حيث ينقل عن الجبرتي بعضًا من تلك الروايات مثل ادعاء أحدهم النبوة، واعتقاد بعضهم أن أحد الشيوخ كان ينفق من الغيب.

(٣) انظر: طارق البشري: الصيغ التقليدية والصيغ الحديثة في التعددية السياسية: حالة مصر (ورقة بحثية قدمت لـ (ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي) نظمها منتدى الفكر العربي في عمان ٢٦، ٢٩/ ٣/ ١٩٨٩) ص٥.

القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين نشط الاهتمام بعلوم الغرب الحديثة، وقد انصبَّ هذا الاهتمام في البداية على العلوم التطبيقية، ولكنه امتد بعد ذلك ليشمل مجالات العلوم الإنسانية في السياسة والاجتماع والأدب والفلسفة.. إلخ. وحول هذه الاهتمامات وعبر مسالك عديدة تبلورت نخبة جديدة ذات ثقافة حديثة مُستقاة أساسًا من نتاج العقلية الغربية، وكان نمو هذه النخبة على حساب الجماعة الفكرية القديمة. وتلخَّصُ المشهد الفكري في تلك «الازدواجية» التي استمرت منذ ذلك الحين وحتى الآن.

وفي ضوء ما سبق يمكن رد أسباب تلك الازدواجية الفكرية إلى محورين رئيسيين كل منهما متصل بالآخر؛ الأول هو محور التأخر والانحطاط. والثاني هو محور التحدي الغربي. فكيف كانا خلف تمزق الحياة الفكرية؟

١ – بالنسبة لمحور التأخر والانحطاط، أو ما يسميه مالك بن نبي «القابلية للاستعمار» فقد كان يعبر في دلالاته العميقة عن «مجتمع ما بعد الحضارة»[(١)]، في مواجهة تحدي سمة «الجمود»[(٢)] الذي انتفت به كل محاولة للتجديد، وسمة «الذَّرِّية»[(٣)] التي أفقدت العقل المسلم فاعليته وقدرته على امتلاك النظرة الكلية الشاملة لمشكلات الحياة، ولكن الضغوط التي نجمت عن التحدي الغربي أسهمت في تحريك تلك الفاعلية من جديد بحثًا عن سبيل للنهوض. وكان الخيار إما منهج النموذج الغربي المفروض أو منهج النموذج الإسلامي

(١) لمزيد من التفاصيل حول «القابلية للاستعمار» «ومجتمع ما بعد الحضارة» الذي يسميه مالكٌ أيضًا بمجتمع إنسان ما بعد الموحدين تأثرًا بالظروف التاريخية في المغرب. انظر بصفة خاصة:
– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين (القاهرة: مكتبة دار العروبة الطبعة الأولى ١٩٥٩) ص ٣٦، ص ٩٨، ص ١٠٢, وانظر أيضًا:
– مالك بني نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي (بيروت: إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، ب ت) ص ٩ وما بعدها.
– إبراهيم البيومي غانم، الإنحطاط وسبيل النهضة، دراسة في فكر مالك بن نبي (بحثٌ غير منشور قُدِّم ضمن أعمال تمهيدي الماجستير بكالية الاقتصاد والعلوم السياسية عام ١٤٠٤، ١٩٨٤م).
(٢) انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨) ص ١٤١، ١٥٦.
(٣) هذا التعبير لمالك بن نبي، وهو يقصد بالذَّرِّية Atomisme نزوع الفرد إلى تجزئة مشكلات الحياة فيتناولها ذرة ذرة وجزءًا بعد جزء دونما رؤية شاملة تضمها في إطار واحد انظر: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، م س ذ، ص ١٥ الهامش رقم ١, وإذا فُقدت صفة «الشمول» في الرؤية وهي أخص خصائص الإسلام كعقيدة ودين، فمعنى هذا أن ثمة خللاً حادًا قد أصاب الحياة الفكرية للمجتمع الذي ينتمي للإسلام وهذا يجعله عرضة لمزيد من التمزق والاختلاف.

المفقود. وكانت النتيجة أنه مع الجهود المكثفة التي بذلها الاستعمار ومع بريق المدنية الحديثة؛ رأى فريق أن الغرب هو الحلَ فلنُوَلِّ وجوهنا شطر أوروبا أو «لنَجعَلْ بلادنا قطعة منها». وفي الوقت نفسه كان اختلاط الوجه الصليبي للغرب بالوجه التحَديثي له يستثير حمية العقيدة الإسلامية(١). فنشطت العودة إلى الأصول الإسلامية(٢) في محاولة لتجاوز واقع التدهور. وعلى هذا الأساس رأى فريق آخر أن العودة إلى الإسلام وقِيَمه هي الحل. ومن ثم فقط ظلت وضعية التخلف والانحطاط عاملاً من عوامل تغذية الانقسام وفقدان التجانس الفكري وفقًا لرؤية كل فريق لسبيل النهوض والتقدم.

٢- وأما بالنسبة «للتحدي الغربي» فلا يمكن تبيُّن أثره في تمزيق الحياة الفكرية بعيدًا عن تفاعله، بكل أبعاده السياسية والثقافية والحضارية، مع حالة الانحطاط المُشار إليها. فقد اتخذ هذا التفاعل مسالك وقنوات عديدة كُرِّسَتْ بها ونَتَج عنها الازدواجية الفكرية والثقافية وتشتيت عقول أبناء الأمة في مرحلة باكرة، ثم تَحَوَّلُ تلك الأشتات والزُّمَر إلى الصراع فيما بينها في مرحلة لاحقة، على النحو الذي ظهر بجلاء خلال الحقبة الليبرالية في مصر. ومن أهم تلك المسالك ذات الصلة المباشرة بهذا الموضوع، المؤسسات التعليمية والتربوية الأجنبية، وحركة الترجمة والنشر والصحافة الأجنبية، والبعثات العلمية الأوروبية التي قدمت إلى مصر في منتصف القرن التاسع عشر، أو التي سافرت إلى أوربا، وبصفة خاصة في أواخر القرن التاسع عشر أوائل القرن العشرين.

وكانت سلطات الإدارة الاستعمارية تقوم بدور كبير خاصة في مجال التعليم ورسم سياسته العامة؛ لا لكي يقتصر على تخريج موظفين إداريين وحسب، كما هو شائع في معظم الكتابات التي تتناول هذا الموضوع، ولكن إضافة إلى ذلك، لكي يؤدي إلى إعادة تشكيل العقل المسلم على نحو يخدم الأهداف الاستعمارية ضمن الإطار الأكبر وهو إطار الصراع الحضاري بين «الشرق الإسلامي» و«الغرب». فكرومر، المعتمد البريطاني، يقول صراحة: «في محاولاتنا الهادفة إلى طبع العقلية الشرقية، بعادتنا الفكرية يجب أن نتقدم بكل حذر ممكن، وأن نتذكر أن واجبنا الأول هو إقامة نظام يسمح لجمهور السكان بأن يكون محكومًا

(١) حول هذا الموضوع انظر: محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي ١٩٣٠ - ١٩٧٠، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة ١٤٠١ - ١٩٨٠) ص ١٠٦، ١٠٧.

(٢) محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، (القاهرة: دار التراث الطبعة الأولى ١٤٠٢- ١٩٨٢). ص ٦٠.

وفقًا لقانون الأخلاق المسيحية . . ومع تجنب أية حركة للتبشير الرسمي فإن علاقتنا مع مختلف الأجناس التي تمثل رعايا ملك إنجلترا يجب أن تقوم على أساس الصخرة الجرانيتية التي تمثلها الأخلاق المسيحية[1] . وهذا الكلام كان معناه أن يسعى المحتل البريطاني لتجفيف المنابع التي تعمل ضد هذا الاتجاه، وعلى رأسها «الأزهر»، وحتي «الكتاتيب». وهذا ما جعل جرجس سلامة ميخائيل، في دراسته المدققة المدعمة بالإحصاءات من المصادر الأصلية، حول «أثر الاحتلال البريطاني في التعليم في مصر» يخلُص إلى القول بأنه : «لم يَألُ الاحتلال جهدًا في التضييق على التعليم الشعبي (الكتاتيب) وإن تظاهر بغير ذلك، وكان «يسعى دائمًا لإخضاع ما أنشئ منها بجهود الأهالي لإشراف نظارة المعارف التي يسيطر عليها وعلى ميزانيتها ممثلو الاحتلال[2]، وفي المقابل ازدهرت المدارس الأجنبية التي أقامتها الجاليات الأجنبية المقيمة في مصر كالفرنسيين والطليان واليونانيين والأرمن الذي أسسوا سنة ١٨٢٨ مدرسة كالوسيديان ببولاق وهي التابعة لبطرخانتها الأرثوذكسية[3]، كما ازدهرت المدارس التي أقامتها البعثات والإرساليات التبشيرية المسيحية التي كانت تفد إلى البلاد بانتظام على مدى القرن التاسع عشر، ووصلت ذروتها خلال العقد الثالث من القرن العشرين.

وطبقًا للإحصاءات التي يوردها أمين سامي باشا فقد كان عدد المدارس التي أنشأتها إرساليات التبشير المسيحية في مصر يبلغ ضعف عدد المدارس الأميرية سنة ١٨٧٥[4]. وفي تلك السنة كان عدد المدارس الابتدائية لتعليم البنَات والتي أنشأتها الإرساليات ٢٩ مدرسة، في حين لم يتعد عدد المدارس النسوية الأميرية ثلاث مدارس فقط[5] وإذا كانت سياسة الاحتلال البريطاني في مجال التعليم قد قامت على أساس تضييق نطاق التعليم قدر الإمكان بالتحكم في

---

(١) حول هذا النص وغيره نصوص كثيرة متعلقة بالفلسفة التي كان كرومر يطبقها في التعليم في مصر والشرق عامة، وهي منقولة من تقارير وكتابات كرومر نفسه، انظر: أنور عبد الملك، نهضة مصر، (القاهرة: الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣) ص ٣٦٤، ٣٦٥؟.

(٢) لمزيد من التفاصيل الهامة حول هذا الموضوع انظر: جرجس سلامة ميخائيل، أثر الاحتلال البريطاني في التعليم القومي في مصر ١٨٨٢ - ١٩٢٢ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى ١٩٦٦) ص ١٧٩، ١٨١، ١٨٣، ١٨٥.

(٣) أمين سامي باشا، التعليم في مصر، (القاهرة: مطبعة المعارف بالفجالة بمصر ١٣٣٥هـ - ١٩١٧م) ص ١٣.

(٤) وتوضح إحصائية التعليم في القطر المصري في العام المذكور أن تدريس الإلهيات (العقيدة والدين) اقتصر فقط على المدارس الأجنبية أما المدارس الأميرية فقد كانت تُدَرس بها الفنون والصنائع وشتى فروع العلم الأخرى، انظر تفاصيل أخرى هامة: أمين سامي باشا، التعليم في مصر، م س ذ، ص ٣٢

(٥) المرجع السابق ص ٣٢.

ميزانية التعليم وفرض مصروفات عالية وإلغاء المجانية بل إغلاق بعض المدارس القائمة[1]، إلا أنه يلاحظ أن تلك الإجراءات لم تصب مدرسة أجنبية واحدة[2]، وانصبت كلها على المدارس الأميرية الحكومية، فأغلقت منها مدارس مثل الهندسة والمساحة والبحرية. . إلخ، في حين بلغ عدد المدارس الأجنبية التي أنشأتها الإرساليات في عهد توفيق (الاحتلال) ثلاثة أضعاف ما أُنشئ من المدارس الأهلية في الفترة نفسها[3]، وفي سنة ١٩١٤/ ١٩١٥ بلغ عدد المدارس الأميرية (من الابتدائي حتى التعليم العالي) ٥٥ مدرسة فقط في مقابل ٣٠٧ مدرسة أجنبية[4]، والأهم من كثرة مؤسسات التعليم الأجنبية على هذا النحو أنها كانت بمنزلة الأوعية التي كان يتم فيها تشكيل عقلية قطاع أساسي من بناء المجتمع؛ سواء من حيث المناهج التي كانت تُدرَّسُ بها، أم من حيث نوعيات المدرسين، أم من حيث الهدف الاستعماري من وراء تدعيم هذا النظام الأجنبي؛ حيث قد وضع أساسًا - وقبل مجيء الاحتلال- للقضاء على الرؤية الإسلامية أو إمكانية تطويرها في مجال التعليم والتربية وتحقيق تربية أوروبية بدلاً من ذلك.

وقد دعم هذا الاتجاه أفواج البعثات الطلابية إلى أوربا على مدى القرن التاسع عشر وبصفة خاصة خلال العقود الأخيرة منه؛ حيث رُكِّز على دراسة العلوم الإنسانية بدرجة أكبر عما كان عليه الحال في السابق. ولم تقل أفواج البعثات في عهد الاحتلال بل استمرت في الزيادة فبلغ عدد المبعوثين ٧٥٠ طالبًا عام ١٩١٤، وكان عددهم سنة ١٨٧٩ قد بلغ ١٧٢ طالبًا فقط، أما في سنة ١٩٢٠ فقد بلغ عددهم ٨٠٠ طالبًا في مختلف العواصم الأوربية[5].

---

(١) جرجس سلامة، أثر الاحتلال. . م س ذ، ص ١٠١، ١٣٥.

(٢) لم يرد ذكر إغلاق أي مدرسة أجنبية على يد الاحتلال في جرجس سلامة (المصدر السابق) برغم أنه يذكر أسماء كثير من المدارس التي أُغلقت (ص ١١٢) كما يؤكد أمين سامي باشا أنها زادت في فترة الاحتلال على نحو ما هو مثبت بإحصاءاته. أما أنور عبد الملك (نهضة مصر) فيؤكد أن أعداد المدارس الأجنبية والتبشيرية ظلت تتزايد بعد عام ١٨٧٥ (١٧٠، ١٧١) وعندما يتعرض لإجراءات الاحتلال لتقويض التعليم لا يذكر أنه مَسَّ مدرسة أجنبية واحدة (٣٧٦، ٣٧٧) ويؤكد أن السياسة الاستعمارية البديلة كانت في «تشجيع الكتاتيب» ويورد إحصاءات تشير إلى زيادة عددها فعلاً ولكنه يسكت تمامًا عن ذكر أي شيء عن مصادر تمويل إقامة الكتاتيب أو عمن أقاموها، كما لا يشير إلى سعي كرومر لإخضاعها لرقابة الاحتلال على نحو ما أثبته جرجس سلامة (أثر الاحتلال م س ذ، ص ١٨٣، ١٨٤.

(٣) أمين سامي باشا، م س ذ، ص ٧٢.

(٤) يشتمل هذا التقرير على إجمالي عدد مدارس البنين والبنَّات الأميرية والأجنبية، وانظر تفاصيل كثيرة بالجداول الإحصائية في أمين سامي باشا في القسم الأول من ملحقات كتابه: التعليم في مصر، م س ذ، والملحق خاص بالتعليم سنة ١٩١٥.

(٥) جرجس سلامة، أثر الاحتلال. . ، م س ذ، ص ١٤٧ وانظر أيضًا بصفة عامة من ص ١٣٦- ١٤٨.

وعندما تأسست الجامعة المصرية في سنة ١٩٠٨ استطاع المستشرقون الذين تولوا التدريس بها منذ نشأتها أن يقوموا بدور أساسي في إدخال المناهج الغربية للبحث العلمي إلى مصر على نحو مباشر، وكان الطلبة الذين يتلقون على أيديهم الدروس والمحاضرات في الأدب والتاريخ والفلسفة والجغرافيا يشعرون بتميزهم شيئًا فشيئًا عن أقرانهم من طلبة الأزهر وحتى دار العلوم - التي كانت تتبع الكثير من المناهج الحديثة - وكانوا في حالة انبهار شديد بأساتذتهم من المستشرقين وطرق تفكيرهم، وفي الوقت نفسه كان الأزهر على ضعفه وما به من أوجه القصور - بمنزلة قطب المواجهة إزاء الجامعة العلمانية الجديدة، ثم اتسع نطاق هذه المواجهة مع قيام الجامعة الأمريكية بالقاهرة عام ١٩١٩[(١)] وكذلك مع اتساع نطاق التعليم الجامعي بالجامعات الحديثة (فؤاد - القاهرة فيما بعد - فاروق - الإسكندرية فيما بعد - إبراهيم - عين شمس فيما بعد) خلال الثلاثينيات والأربعينيات.

والحاصل أن ازدواجية نظام التعليم وهذا الانتشار الهائل للمدارس الأجنبية في البلاد، وكذلك قيام وانتشار عدد كبير من الصحف في مصر[(٢)] كانت كلها تطورات أدت إليها أوضاع القابلية للاستعمار بمفهوم مالك بن نبي، كما أن البعثات العلمية إلى أوربا وما رافقها من حركة ترجمة واسعة للفكر الغربي، وكذلك استخدام المستشرقين للتدريس بالجامعة المصرية[(٣)]؛ كانت كلها إجراءات تُمَارَس تحت وطأة ضغوط التقدم الغربي وتحدياته. وفي

---

(١) جرت أول مناظرة بقاعة يورت التذكارية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة بين بعض علماء الأزهر وبعض المبشرين الأمريكان.. وكانت مجلة الفتح الإسلامية تحذر من الدور الذي تقوم به الجامعة الأمريكية في القاهرة وبيروت وتركيا، في حين كانت مجلة الهلال العلمانية ومحررها سلامة موسى، تدافع عن تلك الجامعات خاصة في مصر: انظر صورة من صور الجدل بين الفريقين: مصطفى حسني الشوا، الجامعات الأمريكية، بمجلة الفتح الأسبوعية ١٤٨ - ٣، ٧ ذي الحجة ١٣٤٧ - ١٦ مايو ١٩٢٩ ص٩.

(٢) لعبت الصحافة الأجنبية في مصر دوراً هامًا حتى إن أنور عبد الملك يشير إلى «الانطلاقة الكبرى للصحافة الأجنبية في مصر في الفترة من ١٨٦٣ - ١٨٧٩ (نهضة مصر، م س ذ، ص ١٩٥، وأورد قائمة بأكثر من ثلاثين صحيفة ومجلة أجنبية كانت تصدر في مصر خلال تلك الفترة)

(٣) بلغ عدد الأساتذة المستشرقين الأوربيين (من ألمان وفرنسيين وإيطاليين وإنجليز وغيرهم) الذين دَرَّسوا بالجامعة المصرية في الفترة منذ إنشائها ١٩٠٨ حتى سنة ١٩١٦ حوالي ٣٨ أستاذًا حاضروا في علوم التاريخ والإنسانيات والفلسفة وآداب اللغة العربية وعلم النفس والاقتصاد والجغرافيا.. كان من بينهم لويس ماسنيون المستشرق الفرنسي الذي دَرَّس تاريخ التعاليم الفلسفية، والدكتور نلّينو الإيطالي الذي حاضر في آداب اللغة العربية بين عام ١٩١٠، ١٩١٢، والآنسة كوفرود التي حاضرت في علم النفس والأخلاق الخاصة بالنساء وأحوال المرأة قديمًا وحديثًا بين عام ١٩٠٩، ١٩١٢ وغيرهم، انظر جدول خطة الدراسة بالجامعة المصرية من ١٩٠٨ حتى ١٩١٦ الذي وضعه أمين سامي باشا، م س ذ، ص ٥٤، ٥٥ من الملحق رقم (٣). ولطه حسين عبارة دقيقة توجز مجمل=

إطار مشاعر الانبهار والدهشة منذ رفاعة وحتى طه حسين على الأقل- والرغبة في اللحاق بمدنية الغرب- تمخضت تلك التطورات والإجراءات عبر تفاعلات متشابكة ومعقدة عن تبلور نخبة فكرية جديدة لها وزنها- إلى جوار نخبة الفكر الإسلامي من رجالات الأزهر وغيرهم - تنطلق أساسًا من الإطار المرجعي العام للفكر الغربي، وقُدِّر لها أن تقوم بدور أساسي في الحياة المصرية بصفة عامة، وفي تشكيل مُنَاخها الثقافي بصفة خاصة خلال النصف الأول من القرن العشرين.

وكان لابد لهذا التمزق الفكري المكرس عبر مسالك عديدة على النحو السابق بيانه، من أن يؤدي إلى تبديد قوى المجتمع وشل فاعليته، إذ لم تَعُدْ له «ثقافة واحدة»[(١)]، يرجع تحديد السلوك الاجتماعي إلى معاييرها ومنطلقاتها، و يُوَجَّه الفكر والعواطف وفقًا لقيمها، ومنها تُستمد دوافع العمل. وبدلاً من ذلك صار المجتمع ساحة للصراع بين اتجاهين لكل واحد منهما عقليته وثقافته وبداخل كل منهما أكثر من تيار، وإن ظلت تيارات كل اتجاه يجمعها إطاره المرجعي الأساسي إما الغرب وإما الإسلام؛ مع الإقرار باختلاف منظورات ومواقف ومواقع كل تيار داخل كل اتجاه. كما سيتضح بعد قليل.

القضايا الفكرية والخلفية السياسية:

لعله قد آن الأوان لتناول كل اتجاه من اتجاهات الحياة الفكرية والسياسية في مصر، منظورًا إليه من حيث أهم القضايا الفكرية لديه، أو بعبارة أدق، أهم الكُليات الفكرية التي تبناها وروج لها ودعا إليها من ناحية، ومن حيث مدى ارتباط تلك القضايا أو الكُليات بالقضايا السياسية والاجتماعية والحضارية التي كانت مُثارة في ذلك السياق من ناحية أخرى.

وكما سيأتي بيانه، فقد تبلورت أهم سمات المُنَاخ الفكري والثقافي خلال العهد الليبرالي

= تأثيرات مناهج التعليم الحديث في مصر من الابتدائي إلى العالي وهو قوله: «نحن نُكوِّن أبناءنا في مدارسنا الأولى والثانية والعالية تكوينًا أوروبيًا لا تشوبه شائبة» انظر: طه حسين، المستقبل...، م س ذ، ١/ ٣٧.

(١) نقصد بمفهوم الثقافة في هذا السياق معنى محددًا هو ما ذهب إليه مالك بن نبي، إذ يشمل مفهوم الثقافة عنده «الأفكار وأسلوب الحياة في مجتمع معين، وكذلك السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع»، ويعد هذا التعريف لمالك بن نبي من أدق وأوضح التعريفات لمفهوم الثقافة خاصة عندما يتابع ابن نبي تحليل هذا المفهوم برؤية عالم الاجتماع ليجعل منه ليس مجرد مفهوم عائم ليست له فائدة عملية، وإنما مفهومًا قابلاً للتطبيق ولمزيد من التفاصيل انظر:

مالك بن نبي، مشكلة الثقافة (طرابلس- لبنان: إصدار ندورة مالك بن نبي، ب ت) ص ١١ وانظر فيه أيضًا الفصل الرائع الذي كتبه تحت عنوان «الثقافة وعلم الاجتماع» ص ٢٧، ص ٥٦.

(١٩٢٣م - ١٩٥٢م) عبر أجواء التدافع بين هذين الاتجاهين وتياراتهما[1]، وعبر المجادلات بشأن القضايا محل الاختلاف، بالحوار حينًا وبالصراع والتناحر في أغلب الأحيان. وقد قُدِّر لحسن البنَّا أن يحيا ذلك المُنَاخ بقضاياه وصراعاته وآماله وتطلعاته، وأيضًا بتمزقاته وفوضاه، ومن ثم ستكون مهمته عسيرة إذ يسعى للتأكيد على الوحدة وضرورة رأب الصدع في حياة الأمة الفكرية والسياسية، أو يحاول مُغالبة أفكار رائجة- رآها تدمر كيان الأمة- لها زعاماتها الكبيرة ومروجوها في كل مكان، وتجد سنداً لها في مؤسسات السلطة المحلية وسلطة الاحتلال الأجنبي.

أ- الاتجاه الإسلامي- تياراته وقضاياه:

لسنا في حاجة إلى تأكيد أصالة الاتجاه الإسلامي، وما كانت ثمة حاجة إلى إطلاق هذه التسمية أصلاً لولا أن ظروف الانحطاط والتحدي الغربي أدت إلى ما أدت إليه من الانقسام والازدواجية على ما سلف بيانه، وإنما ينصب الاهتمام هنا في بيان موجز لأهم القضايا الفكرية العامة التي مثَّلت صُلب اهتمامات هذا الاتجاه ومدى تفاعلها مع مقتضيات مرحلتها التاريخية في إطار الصراع مع الغرب، وكذلك بيان أهم التيارات التي شكلت المجرى العام

---

(١) توجد تصنيفات عديدة ومختلفة للاتجاهات الفكرية فأحيانًا يُطلق عليها مدارس وأحيانًا تيارات وأحيانًا ثالثة اتجاهات.. ويمكن التمييز بين عدد من تلك التصنيفات في بعض الدراسات والأبحاث التي تناولت هذا الموضوع كما يلي:

أ- من حيث طبيعة الموقف من الإسلام والغرب كمعيار للتصنيف انظر على سبيل المثال:

- فهمي جدعان، م س ذ، ص ١٠، ١١.
- هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، (بيروت، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الثالثة ١٩٨٤) ص ١٢٠- ١٢٧.
- مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، (بيروت: الدار المتحدة للنشر، الطبعة الثالثة ١٩٨٤). ص ١٢٠- ١٢٧.

ب- من حيث الخصائص الفكرية لكل فريق انظر على سبيل المثال: -

- علي الدين هلال، التجديد...، م س ذ، ص ٣٩-٤٠.
- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، م س ذ، ص ٣٤-٥٧.

جـ- من حيث تصور طريق النهضة انظر على سبيل المثال:

- سعيد بنسعيد، الأيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر، (الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٨٧)، ص ٥، ص ٧.
- عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠) الفصل الأول بصفة عامة.

للاتجاه كله، لكي يتسنى بحث وتحليل إسهامات حسن البنَّا بردها إلي عمقها التاريخي وسياقها المعاصر فيما بعد.

ويمكن رد كليات القضايا الفكرية التي شغلت الاتجاه الإسلامي إلى قضيتين أساسيتين هما، بمصطلحات تتمثَّل المنطق الذاتي لهذا الاتجاه، قضية «الإحياء أو النهضة» وقضية «الجهاد». وتنطوي كل منهما على جوانب فكرية وأخرى حركية. وحول هاتين القضيتين ظهرت وتبلورت تيارات فكرية وحركات إصلاحية وجهادية عديدة على مدى القرن التاسع عشر منذ بدأ احتكاك العالم الإسلامي بالغرب، وخلال النصف الأول من القرن العشرين الذي اختُتِم بنكبة قيام الدولة اليهودية الصهيونية في فلسطين.

وعلى مدى تلك الفترة التي تغطي قرنًا ونصف القرن، وتحت تأثير التحدي الغربي وفي ظل حالة الانحطاط الداخلي في العالم الإسلامي، ثم التغيرات النفسية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي صاحبت التوسع الاستعماري ونجمت عنه، يمكن القول بأن هاتين القضيتين (الإحياء- والجهاد) قد مرتا بمراحل وتطورات مختلفة، وفي كل مرحلة تميز مضمون واتجاه كل من القضيتين عنه في المرحلة اللاحقة. وقد جرت تلك التطورات على صعيد العالم الإسلامي كله، حتي إن الدارس المُدقق يستطيع اكتشاف قواسم مشتركة كثيرة تُظهر التشابه الكبير بين وضع وتطور القضيتين في مختلف البلدان الإسلامية؛ من الهند شرقًا إلى بلاد المغرب في أقصى الغرب.

وسوف نتناولهما على نحو موجز كما يلي:

١- قضية النهضة (الإحياء):

طُرِحَت قضية النهضة في المراحل الأولى للاحتكاك بالغرب باعتبارها القضية المعنية بكيفية إخراج المجتمعات الإسلامية من حالة الضعف إلى حالة القوة، وذلك على إثر اكتشاف حجم الهوة الكبيرة التي تفصلها عن الأوربيين في مجالات التقدم المادي وخاصة في مجال القوة العسكرية. وعلى هذا المستوى أخذت النهضة شكل إصلاحٍ مؤسسي على النحو الذي شهدته عاصمة الخلافة اسطمبول في عهد سليم الثالث ومن بعده محمود الثاني، والذي عرفته مصر أيضًا في عهد محمد على[١]. وقد كان محور الإصلاح في الحالتين هو مؤسسة «الجيش»، ومنه امتد إلى المرافق والمؤسسات الأخرى بالقدر الذي يخدم تحقيق الهدف من النهضة في سياق تلك المرحلة، وكان هذا الهدف هو الحصول على القوة.

(١) البشري، الصيغ التقليدية، م س ذ، ص ٥.

وإلى جانب حركة الإصلاح المؤسسي، التي ارتبطت أساسًا بالفئات الحاكمة[1]، ظهر تيار فكري يقدم الصياغة النظرية الفكرية لمنهج تحقيق النهضة والتي تلخصت في ضرورة السعي لتجديد القوة بالاقتباس من الغرب، والأخذ ببعض منجزاته الحديثة مع الاحتفاظ بالهُويَّة الإسلامية، وعدم التفريط بالمسلمات والقيم الإسلامية الأصولية على مذبح الحضارة الغربية. ويبدو أن جهود هذا التيار في تلك الحقبة قد قامت على أساس إيجاد قناة اتصال بين نظام القيم الإسلامي من ناحية، والعناصر الجديدة للحضارة الغربية من ناحية أخرى، باعتبار أن ما يُقْتَبَس من منجزاتها الحديثة لا يشكل خطرًا يهدد الهُويَّة الإسلامية[2]، ويمكن القول إن أغلبية رواد الإصلاح الإسلامي في تلك الحقبة على مستوى العالم الإسلامي قد انطلقوا من هذا الإطار، وفي مصر كان رفاعة رافع الطهطاوي[3]، يُجسِّد بحق الريادة الفكرية لهذا التيار ضمن الإطار الإسلامي في سياق الظروف السياسية والاقتصادية والحضارية المُشار إليها.

وفي مرحلة لاحقة تبدأ بالاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢، ومع تصاعد الهجمات الموجهة للإسلام والتشكيك في قيمه ومبادئه من قبل المستشرقين وحملات التبشير، نلاحظ أن مضمون فكر النهضة من حيث السعي لإحراز التقدم لم يتغير كثيرًا، ولكن تحت ضغط الظروف المتغيرة ووقوع أغلبية البلدان الإسلامية في القبضة الاستعمارية، حدثت تحولات ذات مغزى في الأولويات الفكرية لرواد النهضة على ضوء المستجدات الجارية، كان من نتيجتها تركيز الجهود في الدفاع عن الإسلام ورد الاتهامات ودحض الشبهات التي تُثار حوله. ومن ثم فقد بدأت قضية تحديد منهج التعامل مع الغرب وكيفية الاستفادة من منجزاته الحديثة تتم بحذر شديد، وذلك بعد أن كانت تتم بثقة أكبر في المرحلة السابقة، ومن هنا اتسم فكر النهضة في هذه المرحلة بأنه فكر دفاعي تبريري أو اعتذاري، وبعد أن كان الإطار الحركي لتحقيق النهضة في المرحلة السابقة متمثلاً في مؤسسات الدولة، بدأ هذا الإطار يتغير أيضًا على ضوء الإخفاقات التي حدثت، وعلى ضوء المتغيرات السياسية مثل الضعف المتزايد الذي حلَّ بالدولة العثمانية، ووقوع بقية الدول الإسلامية تحت السيطرة الاستعمارية قبيل الحرب

---

(١) أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامي. . . ، م س ذ، ص ٤٧، ٤٨.

(٢) انظر: نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة (بيروت مؤسسة نوفل، ١٩٧٩) ص ٣٩ حيث تشير إلى أن الطهطاوي، وكذلك خير الدين التونسي رفضا كل المبادئ الغربية التي تناقض الإسلام صراحة ولم يقبلا الأسس الفلسفية التي تستند إليها حرية الثورة الفرنسية.

(٣) لا نتفق مع ما وصل إليه أنور عبد الملك من تحليله لأفكار الطهطاوي واعتباره مؤسس الاشتراكية في مصر (نهضة مصر) مصدر سابق، ص ٤٤٣، ونعتبره أحد أهم رواد التجديد الإسلامي الحديث.

العالمية الأولى. وكان الإطار الحركي لتحقيق النهضة يتبلور بصورة أو بأخرى في الدعوة «للجامعة الإسلامية»[1] كقاعدة صلبة للوقوف في مواجهة التحديات الكثيرة والمتعددة المصادر، التي كادت تعصف بالكيان الإسلامي كله. وتعتبر جهود جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وكذلك مصطفى كامل ومحمد فريد تجسيداً لفكر النهضة والدعوة لإطارها الحركي بالمعنى السابق، خلال تلك المرحلة.

وقد لعبت التطورات السياسية التي شهدها العالم الإسلامي في تلك الفترة دوراً مهماً في تشكيل وتوجيه فكر وحركة الاتجاه الإسلامي بخصوص النهضة والإحياء. فقد كانت النتائج السياسية التي تمخضت عنها الحرب العالمية الأولى بالنسبة للعالم الإسلامي، وأهمها تفكك وانهيار الدولة العثمانية والقمع الوحشي الذي تعرضت له حركات المقاومة ضد الاستعمار، وكذلك الآثار النفسية والاجتماعية التي تركها انهيار دولة الخلافة ثم إلغائها في سنة ١٩٢٤ على مختلف الشعوب الإسلامية، وصعود وانتشار الأفكار القومية والعلمانية، وبدء نشوء دول قومية/ علمانية على أُسس مُناقضة لمفهوم الأمة والوحدة الإسلامية، وخفوت الدعوة للجامعة الإسلامية واشتداد حَملاَت التَبشير بصورة بشعة خلال العشرينيات وما بعدها، وتعرُّض الأماكن المقدسة بفلسطين للاعتداءات المتوالية من الصهيونيين واليهود (مثل حادثة البراق سنة ١٩٢٩)؛ كان من شأن تلك التطورات والأحداث كلها أن تترك آثارها على أولويات فكر النهضة وتوجيهاته وأطره الحركية.

فقد بدأ نقد الحضارة الغربية والأُسس التي قامت عليها يحتل أولوية بارزة في فكر رواد الاتجاه الإسلامي شيئًا فشيئًا على ضوء تَلك التطورات. وبلغ النقد قمته خلال الثلاثينيات ليس على يد الإسلاميين فقط ولكن بتحول عدد مؤثر من أعضاء النخبة المتغربة عن مواقفهم السابقة وقيامهم بتوجيه انتقادات مهمة في الاتجاه نفسه. وقد صاحب ذلك اتخاذ مواقف أكثر تصلبًا من الغرب، وأصبح رفض دعاة الاتجاه الإسلامي لقيم ومبادئ الحضارة الحديثة المناقضة للإسلام كالعلمانية والقومية أكثر جذرية، وكان من أبرز الذين قاموا بجهود مؤثرة في هذا المجال الأمير شكيب أرسلان، والشيخ رشيد رضا، والشيخ محب الدين الخطيب، والشيخ مصطفى صبري ومجموعة كبيرة من الشخصيات الإسلامية وعلماء الأزهر الذين التفوا حول

(١) توجد كتابات كثيرة تناولت فكرة الجامعة الإسلامية من زاوية أنها إطار حركي لجهود الإحياء والنهضة في مواجهة التحديات الغربية المختلفة، انظر على سبيل المثال: رفيق العظم، الجامعة الإسلامية وأوربا، (القاهرة: سلسلة الثقافة الإسلامية. السنة السادسة، العدد رقم ٤٣، ب ت) ص ٢٨-٣١.

مجلة «الفتح الإسلامية» مثل الشيخ محمد شاكر، وكيل الجامع الأزهر أواخر العشرينيات، والشيخ محمد إسماعيل من علماء الأزهر أيضًا، والشيخ مصطفى الرفاعي اللبان، والشيخ أحمد حميدة، وعبد الباقي سرور نعيم وغيرهم.

وقد أسهمت مجلة «الفتح» بدور أساسي خلال تلك الفترة التي أعقبت إلغاء الخلافة في صَدِّ الهجمات التي كانت توجه للإسلام، وفي فضح نشاط المبشرين وإرساليات التنصير، وإدانة الممارسات الوحشية للاستعمار في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. كما أسهمت مجلة الفتح أيضًا في محاربة أوجه الفساد والتحلل الاجتماعي والخلقي التي سادت الحياة الاجتماعية. واهتمت اهتمامًا خاصًا بنقد الانقلاب الكمالي في تركيا والتداعيات التي نجمت عنه. وكانت منبرًا عاليًا للتنبيه على المخاطر التي تحيق بفلسطين بصفة عامة جرَّاء الأعمال الصهيونية بالتعاون مع الاستعمار البريطاني. وهذه الموضوعات كانت بمنزلة مداخل أساسية لتوجيه النقد للغرب وحضارته. وبالنسبة لحسن البنَّا، كانت مجلة الفتح بكبار كُتَّابها وعلى رأسهم صاحبها محب الدين الخطيب مصدرًا رئيسيًا من مصادر تكوينه وصقل اتجاهه الفكري كما سيأتي تفصيل ذلك فيما بعد.

أما من حيث مجالات فكر النهضة خلال تلك المرحلة - فيما بين الحربين وحتي منتصف القرن - فإضافةً إلى السعي الدائم لتطوير منهجية مستقلة لتحقيق التقدُّم انطلاقًا من الإسلام وتنقية تراث المسلمين، شملت مجالات الأدب واللغة والأخلاقيات- وخلال الأربعينيات - وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية بالذات- بدأت تتبلور معالم جديدة لتطوير فكر سياسي واجتماعي واقتصادي إسلامي على ضوء المُتغيِّرات والمُستجدات العالمية (مثل احتدام الصراع الأيديولوجي) وعلى ضوء تطور القضايا الإسلامية (قضية فلسطين) والقضايا الداخلية (تأزم القضايا الاجتماعية والاقتصادية والوطنية).

وربما كان أهم تغيُّر طرأ على الاتجاه الإسلامي بخصوص قضية النهضة، في تلك الفترة؛ هو ما حدث بالنسبة للأطر الحركية التي عُبِّرَ بها عن الأفكار والمواقف. فلم تعد الصيغة الحركية متمثلة في مؤسسات الدولة كما كان الحال في المرحلة الأولى، ولا في شعار حركي عام هو الجامعة الإسلامية كما في المرحلة الثانية، بل أصبحت في هذه المرحلة متَمثلة في شكل «جمعيات» وجماعات نشأت بمعدل متزايد طوال العقد الثالث من القرن العشرين. وصحيح أن أغلبها اقتصر نشاطه على جانب معين من جوانب النهضة كمحاربة البدع، وإحياء السنن، أو تحفيظ القرآن.. إلخ إلا أنها في مُجملها شكلت تطورًا كان له مغزاه العميق ودلالاته المهمة

في سياقه السياسي والاجتماعي والفكري والحضاري ليس في مصر وحدها، ولا في حاضر العالم الإسلامي خلال تلك الحقبة فقط، وإنما فوق هذا وذاك دلَّ على قدرة الإسلام على التجدد الذاتي مهما بلغت درجة التدهور والانحطاط التي وصل إليها المسلمون.

وفي تلك المرحلة بالذات بما حوته من ظروف وملابسات، فإن ظهور حسن البنَّا وتأسيسه لجماعة جديدة متميزة عما كان قائمًا، يستدعي التمييز بين أهم تيارات الاتجاه الإسلامي من حيث خصائصها الفكرية ورؤيتها لقضية النهضة. وإذا كانت قضية النهضة أو الإحياء بما تستدعيه من تجديد رؤية محددة للعلاقة مع الغرب من ناحية، ومع الإسلام وتراث المسلمين من ناحية أخري، فإنها تُعتبر محكًا أساسيًا للتمييز بين تيارات الاتجاه الإسلامي، وهذا التمييز لن يكون كاملاً أو دقيقًا إلا بعد تناول القضية الثانية المحورية التي شغلت الاتجاه الإسلامي كله بالسلب أو بالإيجاب ليس في مصر وحدها ولكن في العالم الإسلامي قاطبة منذ مطلع القرن التاسع عشر؛ أي في ظل التحدي الاستعماري الغربي. ومن ثم يصبح لدينا مَحكَّان أو معياران للتمييز يمكن إدماجهما في قول واحد وهو: إلى أي مدى فُهِمَ الإسلامُ، في معركة الإحياء ومواجهة التحدي الغربي، على أنه نظام شامل يتناول كافة مجالات الحياة؟

٢- قضية الجهاد:

«عقيدة الجهاد» هي القضية الأساسية الثانية التي شغلت الاتجاه الإسلامي مع القضية السابقة؛ قضية الإحياء والسعي للنهوض من زمن الانحطاط. فمنذ المراحل الأولى للسيطرة الاستعمارية الأوربية على العالم الإسلامي، قاوم المسلمون في مناطق كثيرة محاولات فرضها «بالجهاد المسلح»؛ إذ سرعان ما استعادت العقلية الإسلامية - برغم حالة الضعف والتدهور الحضاري العام في تلك الفترة - عقيدة الجهاد ذات المكانة الأثيرة في مسيرة التاريخ الإسلامي، وبصفة خاصة في مجال العلاقة بين المسلمين وغيرهم. وثبت بالفعل أن هذه العقيدة هي القادرة على تحديد العدو بدقة، وحشد وتعبئة الجماهير المسلمة لمواجهة هذا العدو بقوة، وعدم السماح له بفرض سيطرته وسلطانه على المسلمين في الوقت نفسه. ولما كان الحكام الاستعماريون غير مسلمين، فقد كانت عقيدة الجهاد التي رفع لواءها المسلمون هي الرد الصحيح في مواجهتهم عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء: ١٤١].

وهذا ما يظهر من تتبُّع الحركات الجهادية التي قامت في مواجهة الاستعمار على طول العالم الإسلامي وعرضه، منذ أواخر القرن الثاني عشر الهجري (أوائل القرن التاسع عشر الميلادي)؛ أي منذ بدأت الدول الاستعمارية الأوربية تضع يدها على البلدان الإسلامية،

وحتى أوائل النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري (أواخر النصف الأول من القرن العشرين) عندما أُعلن قيام دولة الاغتصاب الصهيونية اليهودية في فلسطين. ويظهر أيضًا أنه ما من مرة سعى فيها الغرب أو حاول، مُمثلاً في دوله الاستعمارية، أن يضع قدمه في بقعة من بقاع العالم الإسلامي ويبسط سيطرته عليه، إلا ونهضت في مواجهته حركة تخوض الجهاد المسلح[1]، مُعلنة رفض الخضوع لسلطان «الكفرة» على المسلمين أو إقرارهم على انتهاك حرمة دار الإسلام ونهب ثروات المسلمين.

---

(١) يبدو أنه لا يوجد كتاب واحد عالج تلك الحركات باعتبارها «جهادًا مسلحًا» استجابة لتعاليم الإسلام وأحكامه على ما يمكن أن يوجد من أوجه قصور في هذه الحركة أو تلك، وبالعكس تناولها معظم الكتابات باعتبارها حركات «مقاومة وطنية» أو «حركات تحرير شعبية» وغير ذلك من المفهومات والمصطلحات التي تنحرف بالحقائق عن مواضعها. وعندما تُعاد كتابة التاريخ الحديث للعالم الإسلامي بأمانة ودون تدخل للأهواء، وبتحرر من أطر ومناهج البحث الغربية، سوف يتضح أن ما يسمونه حركات تحرير شعبية أو وطنية إن هي إلا حركات «الجهاد» الإسلامي قامت تأدية لحق هذه الفريضة.. ومن بين تلك الكتب والمصادر التي رجعنا إليها والتي تقدم معلومات أولية هامة وكثيرة انظر على سبيل المثال: –

– لوثروب ستودارد، م س ذ، خاصة التعليقات والحواشي التي كتبها الأمير شكيب أرسلان في مواضع متفرقة من الأجزاء الأربعة للكتاب انظر ١/ ٢٩٢ ص ٣٢٨ أيضًا ٢/ ١٤٠ إلى ص ١٧٤، ٢/ ١٨٨ ص ١٩٣، ثم ٢/ ٣٩٥ ص ٤٠٧ أيضًا ٣/ ١٨٤ ص ٢٠٧ وكذلك ٤/ ص ٣٩٩- ص ٤٠٨ وانظر أيضًا: أحمد صدقي الدجاني، الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر (١٢٠٢ هـ - ١٣٢٠ هـ) (ب ن، ١٩٨٨).

– رودلف بيترز، الإسلام والاستعمار: عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، (القاهرة: دار شهدي للنشر بالتعاون مع المعهد الهولندي للآثار المصرية بالقاهرة ب. ت) وبرغم أن هذا المؤلف يتناول بالبحث عقيدة الجهاد من خلال تمثلها في حركات المقاومة ضد الاستعمار في العالم الإسلامي، إلا أننا نتحفظ على المنهج الذي استخدمه المؤلف في تحليله وتناوله لتلك المقاومة، مع إقراره بأنها جهادية حيث ينطلق من رؤية مؤداها أن حركات الجهاد قامت بدوافع اقتصادية دنيوية تمامًا باعتبار «أن مسيرة التاريخ تحكمه في التحليل الأخير العوامل الاقتصادية والاجتماعية وأن الأيديولوجية لا تلعب إلا دورًا ثانويًا» (ص ١٤) والمفيد في هذا الكتاب حقًا هو تتبعه لعدد مهم من حركات المقاومة الجهادية على نطاق العالم الإسلامي مع بحث مواقف قادتها وبعض العلماء والمفتين إزاء عقيدة الجهاد وهو يبين بصفة أساسية أثر الاستعمار على هذه العقيدة في ضوء المواجهات والصراعات التي جرت عبر ما يقرب من قرنين من الزمان. انظر أيضًا:

– محمد فتحي عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة (الكويت: دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٠١، ١٩٨١).

– محمد فتحي عثمان، عبد الحميد بن باديس، رائد الحركة الإسلامية المعاصرة في الجزائر. (الكويت: دار القلم، الطبعة الأولى ١٤٠٧ - ١٩٨٧).

– مازن صلاح مطباقني، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية ١٣٤٩ - ١٣٥٨ / ١٩٣١ - ١٩٣٩, (بيروت: دار العلوم، الطبعة الأولى ١٤٠٨ - ١٩٨٨).

لقد انطلقت تلك الحركات الجهادية غالبًا من عدة منطلقات أساسية **أولها** «الجهاد» كإطار عَقَدي يقضي بضرورة قتال الكفار إذا وَطئَت أقدامهم أرض الإسلام بهدف الاستيلاء عليها . وتمثلت الدلالة الفكرية لهذا المنطلق في تَنشيط العودة إلى أصول الإسلام (القرآن والسنة) والتراث بعناصره (الفقه والتفسير والخبرة التاريخية . . إلخ) وذلك إما تحت ضغط الحاجة إلى إصدار فتاوى الجهاد، أو الحاجة إلى إعادة تفسير وشرح عقيدة الجهاد على ضوء المتغيرات الجارية، أو لبَثِّ المعرفة بأحكامه والتذكير بفضائله ومناقب المجاهدين ومنزلتهم عند الله . **وثانيها** فكرة المهدي المنتظر كإطار قيادي، إذ سرعان ما كان يظهر شخص يعلن أنه «المهدي المنتظر» المنوط به تخليص المسلمين مما حل بهم من كوارث ومما صاروا إليه من تدهور وخذلان، وليقودهم إلى النصر المبين . وكان المغزى الأساسي لشيوع فكرة المهدي خلال القرن ١٩ وتلقيها بالقبول والالتفاف حول شخص المهدي يتعلق بضعف القيادات الحاكمة في العالم الإسلامي وتخاذلها أمام سطوة التوسع الغربي الاستعماري . **وثالثها** الطرق الصوفية، كأطر تنظيمية للتعبئة والحركة، وقد أبدت تلك الأطر فاعلية كبيرة، لم تكن متوقعة في العمليات الجهادية، ولم يكن من السهل السيطرة عليها أو ضبطها فضلاً عن تعذر معرفة آليات عملها ومسالكها المختلفة وقدراتها الفائقة في الحفاظ على استمراريتها، بغض النظر عمَّا شاب هذه الطرق، وفكرة المهدي أيضًا، من انحرافات وخرافات واعتقادات خاطئة في بعض الأحيان .

ويمكن ردُّ الأسباب التي أدت إلى قصور تلك الحركات عن بلوغ أهدافها إلى أربعة أسباب أساسية . **أولها من حيث الأهمية**: لجوء الاستعمار بسعيه الدؤوب والجهود المكثفة للمستشرقين أعوانه إلى محاولة إفساد عقيدة الجهاد وإماتتها في نفوس المسلمين باستخدام شتى الوسائل، ومن أهمها بث عوامل الفرقة في صفوف المجاهدين، وأكثرها أهمية استمالة بعض العلماء والمفتين المسلمين أو التغرير بهم ليصدروا «فتاوى» تؤكد عدم وجوب القيام بفريضة الجهاد في ظل تلك الظروف، بل وتعلن خروج الذين يقومون بالجهاد على الدين(١) .

---

(١) ونلاحظ من خلال استقراء تاريخ حركات الجهاد على النحو المشار إليه، أن الاستعمار لجأ إلى هذا الأسلوب في معظم الحالات والأمثلة على ذلك كثيرة ويمكن إيراد نماذج منها على امتداد العالم الإسلامي وعلى مدى قرن ونصف من الزمان فعلى سبيل المثال:

- في الهند، عندما أُعلن الجهاد ضد الإنجليز سنة ١٨٥٧ وقَادَه مشايخ الطرق مثل (الطريقة المحمدية التي أسسها سيد أحمد بريَولي (١٧٨٦ - ١٨٣١) والحركة الجهادية التي أسسها الشيخ «تيتومير الهندي» (ت ١٨٧١) والحركة الفرائضية التي أسسها حاجي شريعة الله عام ١٨٠٤ نشأت حركات مضادة بتشجيع من الإنجليز كان أهمها حركة «السير سيد أحمد خان» الذي أفتى بإسقاط فريضة الجهاد وقام هو «وشيراج على»=

أما السبب الثاني: فيرجع إلى القمع الوحشي الذي مارسته القوى الاستعمارية في مواجهة حركات الجهاد باستخدام أسلحة الدمار والفتك الحديثة التي لم يكن المجاهدون يملكونها أو يعرفون عنها شيئًا. فقد كانت موازين القوى المادية مُختلَّة لصالح الاستعمار بصورة شبه كاملة. ويتعلق السبب الثالث بوضعية الانحطاط ذاتها وحالة القابلية للاستعمار. ومن المفارقات أنها كانت مُتجسِّدة بصورة كبيرة في ممارسات الصوفية واعتقاداتها.. ومن أجل هذا كانت من عوامل إخفاق حركة الجهاد كلها، وكان لابد من تطهيرها من عوامل الوهن والضعف الفكري والعَقَدي والسلوكي. أما السبب الرابع، فهو من أعقد العوامل وأكثرها خطرًا لا على عقيدة الجهاد فحسب وإنما على كافة مقومات الحياة الإسلامية وقيمها. وقد تمثل هذا السبب في أنه مع التوسع الاستعماري ومُضيِّ الغرب في سيطرته على المجتمعات الإسلامية نشطت هجماته على الإسلام بالتشكيك والتشويه... إلخ[1]. وفي الوقت نفسه

= بإعادة تفسير عقيدة الجهاد تفسيرًا يلغيه لإقناع البريطانيين أن الإسلام دين سلمي وأن الهنود المسلمين يمكن أن يكونوا رعايا مخلصين للتاج البريطاني.. وأسسا مركزًا ثقافيًا تحت رعاية الإنجليز هو «الكلية الإنجليزية الشرقية المحمدية».

- في الجزائر، دأب الاستعمار الفرنسي على بث عوامل الفرقة بين الأمير عبد القادر ومشايخ الطرق الصوفية وزعماء القبائل حتى أنهم قاموا بتشجيع من الفرنسيين بإصدار مجلات مناهضة لبن باديس فيما بعد وأصدروا بيانات وفتاوى ضده ومؤيدة للاحتلال صراحة.
- في السودان شجع الإنجليز بعض الفقهاء في غرب السودان لإصدار فتاوى وبيانات لإدانة المهدي وتخطئته لقيامه بالجهاد المسلح في مواجهة الإنجليز.
- في مصر وجد البريطانيون من يصدر الفتاوى التي تدين عرابي وتتهمه بالخروج على الدين بالإضافة إلى إصدار الباب العالي بيانًا يعلن عصيان عرابي.
- وعندما أُعلن الجهاد العثماني في عام ١٩١٤ إبان الحرب العالمية الأولى استطاعت الدول الاستعمارية استصدار فتاوى ونداءات من شيوخ الطرق وبعض المفتين تدين «حماقة الأتراك في إعلان الجهاد» وقد صدرت مثل هذه الفتاوى في كل من مصر والجزائر والهند.
- وأخيرًا وليس آخرًا فيما يخص قضية فلسطين عندما احتدم الصراع مع الصهاينة وضد الإنجليز (١٩٣٦) وأصدر بعض علماء العراق فتاوى بإباحة القتال ووجوبه على كل مسلم كفرض عين، حاول العلماء المصريون إصدار فتوى مثل فتوى العراق ولكن الشيخ مصطفى المراغي استطاع أن يقنع هيئة كبار العلماء بإصدار بيان أكثر اعتدالاً..

(١) لمزيد من التفاصيل انظر:
- لوشاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة وتلخيص محب الدين الخطيب ومساعد اليافي (القاهرة، المطبعة السلفية، ط ٤، ١٣٩٨ هـ) انظر أيضًا:
- أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد...، م س ذ. ص ٥٤.

كانت قيم الغرب ومبادئُه تتسرب لتحل محل القيم والمبادئ الإسلامية. منها على سبيل المثال: مبدأ فصل الدين عن الدولة، ومبدأ القومية القائم على التماسك العرقي والعصبية الجنسية الذي كان من شأنه ضرب مفهوم وحدة الأمة، وتجزئتها. فضلا عن الدعوات البراقة التي راجت خلال النصف الأول من القرن العشرين تحت شعارات التقريب بين المسيحية والإسلام، والمساواة والإنسانية.. إلخ. مما أدى في نهاية الأمر» إلى تحول عقيدة الجهاد وتضاؤل دلالاتها السياسية[1]، وذلك على النحو الذي بات واضحًا بعد ازدهار الأفكار القومية والوطنية والاستناد إليها بوصفها عقيدة للمقاومة ضد الاستعمار من قبل الزعماء «الوطنيين» الذين انتمى أغلبهم إلى النخبة المثقفة ثقافةً غربية. إذ أصبحت «عقيدة الجهاد» بما تنطوي عليه من استخدام القتال المسلح غيرَ ذات جدوى في نظر تلك القيادات؛ حيث تتناقض مع «تكتيكات» التفاوض و«الدبلوماسية»، وإذا تذكرنا علمانية تلك النخبة أيضًا، يمكن إدراك كيف أصبح مفهوم الجهاد أبعد ما يكون عن أذهانهم بحجج كثيرة لعل أهمها وأخطرها حجة تهديد الوحدة الوطنية للنضال ضد الاستعمار، والخشية من إضعاف النضال باستبعاد المسيحيين منه إذا ما رُفِع علم الجهاد.

وينطبق ما سبق من ملاحظات بخصوص قضية «الجهاد» على ما حدث في مصر إلى حد كبير، وسيُفَصَّل ذلك في الفصل التالي عند الكلام على المصادر الفكرية للإمام حسن البنا.

أما ما يجب التأكيد عليه في هذا السياق فهو أن عقيدة الجهاد كانت قد وصلت إلى درجة كبيرة من الوهن في نفوس المسلمين في الفترة التي أعقبت ثورة ١٩١٩، وزاد هذا الوهن قيام نظام الدولة على أساس قومي علماني، وهيمنة النخبة المُتغرِّبة على الحياة السياسية وانتهاجها أسلوب «المفاوضات» حتى لم يعد هناك ذكرٌ لشيء اسمه الجهاد، إلى أن بدأ التنادي من جديد أواخر العشرينيات وبداية الثلاثينيات بالجهاد والإعداد للقيام به لمواجهة ما حل وما كان يحل لا بمصر وحدها ولكن بالعالم الإسلامي كله، وبالطبع كانت مبادرات هذا التنادي بعيدة عن الأطر الرسمية للدولة ومؤسساتها، بما فيها الأزهر باعتباره المؤسسة الإسلامية الكبرى في مصر والعالم الإسلامي بصفة عامة.

هذا عن قضية الجهاد باعتباره إجابة على التحدي الاستعماري العسكري، وباعتباره قضية شغلت الاتجاه الإسلامي، إلى جانب قضية الإحياء والنهضة باعتبارها إجابة على التحدي الحضاري وواقع الانحطاط والتدهور العام.

(١) رودلف بيترز، الإسلام والاستعمار...، م س ذ، ص ١٥

وإذا كان من الصحيح أن مضمون «الإحياء» ومجالاته، والسعي «للنهوض» سوف يتسع ويجدُ تعبيراته في أشكال وأُطُر مختلفة خلال الربع الثاني من القرن العشرين، وسوف تزداد أعباؤه المفترضة بعد إلغاءَ نظامَ الخلافة بصفة خاصة، وإذا كان من الصحيح أيضًا أن مجالات الجهاد سوف تتعدد، ويُعاد تشكيل خريطة القوى التي يتعيَّن القيام بمهمة الجهاد إزاءها باعتبارها جزءًا من المقتضيات العامة التي تفترضها عملية إحياء الأمة وتجديدها تجديدًا شاملاً، فإنه من الضروري التنبيه على أن أعباء هاتين القضيتين في إطار اتساعهما على النحو المشار إليه كانت من الضخامة بمكان بحيث يتعذر عمليًا أن يضطلع تيار واحد أو جماعة بعينها بمهمة تحقيقهما وإنجاز أهدافهما.

والحاصل أن الاتجاه الإسلامي في مصر خلال النصف الأول من القرن العشرين، وبصورة أكثر تبلوراً خلال الربع الثاني منه، قد تمثل في عدد من الجمعيات والجماعات وفي عدة تيارات فكرية. كانت تشكل في مجموعها مجمل النشاط العام للاتجاه الإسلامي في المجتمع كله، وكانت تشكل أيضًا جزءًا أساسيًا من المُنَاخ الثقافي والفكري- أما الجزء الآخر فشكلته تيارات التَّغَرُّب كما سيرد بيانه - ذلك المُنَاخ الذي كان بمنزلة الخلفية العامة التي نشأ ونشط فيها حسن البنَّا، ولم يكن أي من تلك الجمعيات أو التيارات يمثل بمفرده الاتجاه الإسلامي بالمعنى الشامل، وإنما قام كل تيار وقامت كل جماعة أو جمعية، بجزء أو أكثر - في بعض الحالات - من مهام الاتجاه، كما يتضح بإيجاز مما يلي:

١- تيارات الفكر الإسلامي:

يمكن التمييز بين ثلاثة تيارات أساسية، طبقًا للمهمة التي تصورها كل تيار محوراً لنشاطه، وللأسلوب أو الوسيلة التي رآها مناسبة لإنجاز مهمته.

أولاً: تيار الفكر الدفاعي:

كرس هذا التيار نشاطه، أو معظمه، لمهمة الدفاع عن الإسلام بإظهار حقائقه ورد الاتهامات التي توجه إليه، ودحض الشبهات التي تثار حوله، والأباطيل التي تلصق به، وكذلك القيام بدحض الحجج التي يستند إليها خصومه من دوائر الاستشراق والتبشير والاستعمار ودعاة التَّغَرُّب في توجيه افتراءاتهم. وقد مثل هذا التيارَ فريقان[1]، الأول رأى

(١) يقدم محمد محمد حسين، عرضًا مفصلاً لآراء الفريقين وأفكارهما ويمثل على الفريق الأول الشيخ طنطاوي جوهري، وعلى الفريق الثاني الشيخ مصطفى صبري انظر: -
- محمد محمد حسين، الاتجاهات. . . ، م س ذ، ٢/ ٣٣٤ - ٣٤٨.

أن أفضل أسلوب للدفاع هو استخدام نتاج الفكر الغربي- الذي يستخدم في الهجوم بشكل أو بآخر- وخاصة في مجال العلوم العصرية. وكان من أبرز ممثلي هذا الفريق الشيخ طنطاوي جوهري، والشيخ رضوان شافعي المتعافي(١)، ومحمد فريد وجدي، وقد كانوا متأثرين بمنهج الإمام محمد عبده، بيد أنهم توسعوا في اللجوء إلى الأفكار والفلسفات الغربية. وكان محمد فريد وجدي أكثرهم توسعًا لدرجة أن كثرة اعتماده على فلسفات الغرب جنحت به بعيدًا عن بعض العقائد الإسلامية دون أن يدري(٢)، وعادة ما يُنظر إلى ممثلي هذا الفريق، باعتبارهم معبرين عما يسمى «بالتيار التوفيقي»، ويشار بصفة خاصة إلى «الإمام محمد عبده» و«الشيخ طنطاوي جوهري». حيث يؤكد البعض «أن توفيقية محمد عبده حاولت الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة(٣). ويبدو أن هذا التأكيد قد جانبه الصواب، إذ أن جهود الإمام محمد عبده ومن نهج نهجه في الدفاع عن الإسلام لم تنطلق من محاولة «التوفيق» بالمعنى المُشار إليه، وإنما انطلقت من محاولة «استيعاب» منجزات الفكر الغربي واستخدامها كأداة للدفاع والذود عن الإسلام ضمن سياق الظروف التي شهدتها مرحلتهم وعلى ضوء خصائص وطبيعة الجهات التي وجهوا إليها خطابهم الدفاعي.

أما الفريق الثاني، فقد رأى أن أفضل السبل للدفاع عن الإسلام هو اللجوء إلي الإسلام ذاته، وإلى ما يمكن إعادة تقديمه واستخدامه من التراث الإسلامي وخاصة في عصور ازدهار الحضارة الإسلامية، ومن ثم فقد انصرف رواد هذا الفريق عن استخدام الفكر الغربي كأداة للدفاع عن الإسلام «ونظروا إليه بمختلف صوره وأساليبه نظرة عدائية(٤)». ومن أبرز رموز

(١) سيأتي الحديث عن الشيخ طنطاوي فيما بعد بتفصيل أكبر نظرًا لصلته الوثيقة بالشيخ حسن البنَّا، أما الشيخ رضوان شافعي المتعافي، فقد كان من علماء مدرسة القضاء الشرعي ودار العلوم، وله كتاب بيَّن فيه ما في القرآن والشريعة الإسلامية من النظريات العلمية الجديدة، وناقش قضايا من قبيل «هل في القرآن الكريم نظريات علمية»؟ ومن قبيل كيفية «استخدام نظريات علم الطبيعة في الأحكام الشرعية»، وغيرها من موضوعات مثل الحريات والأخلاق والعدالة والمرأة... إلخ، انظر:

- رضوان شافعي المتعافي، التوفيق العلمي بين الحضارة والإسلام (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها الطبعة الثانية، ١٣٥٤هـ) ص ١٤، ص ٤٦.

(٢) يشير محمد محمد حسين إلى ذلك، ويحمل بشدة وهو محق على محمد فريد وجدي، لا للتشكيك في نيته ولكن للتحذير من التمادي في هذا الاتجاه ويمكن الحصول على تحليل مفيد لأفكار وجدي وكذلك أفكار الشيخ محمد الخضر حسين انظر:

W. C. Smith, Islam, in Modern History (Prencton, 1959) -

(٣) الأنصاري، تحولات الفكر....، م س ذ، ص ١٧.

(٤) لمزيد من التفاصيل انظر:

- محمد محمد حسين، الاتجاهات...، م س ذ- ٢/ ٣٣٤ - ٣٤٣.

هذا الفريق الشيخ مصطفى صبري [1]، والشيخ محمد الخضر حسين [2]، والدكتور محمد أحمد الغمرواي[3]. وقد كان من شأن المنهج الذي اتبعوه أن ينشط العودة إلى الأصول، والتراث وأن يمهد للقيام بجهود هدفها تخليص التراث مما شابه من أفكار بالية وممارسات خاطئة ترجع إلى عصور الانحطاط.

ثانيًا التيار السلفي:

وهذا التيار يصعب تحديده بدقة نظرًا للاستخدامات المتعددة والمختلفة لمفهوم «السفلية» لدى من يتناولون هذا الموضوع. ودون الدخول في تفاصيل المعاني المختلفة لهذا المفهوم فإنه يمكن التمييز بين ثلاثة مستويات له على الأقل: الأول هو السلفية كمفهوم، وغالبًا ما تطلق ويراد بها الاتجاه الإسلامي عامة[4]. والثاني هو السلفية كحركة ومنهج إصلاحي[5] وغالبًا ما يقصد بها الحركات الإصلاحية التي نشطت خلال القرن الماضي كالوهابية والسنوسية، أما الثالث فهو السلفية كتيار فكري، وتعني- وهو المقصود هنا- إعادة تقديم فكر السلف الصالح في فهمهم للإسلام وفي نمط حياتهم، والتمسك به ودعوة الناس إلى ذلك باعتبار أن هذا هو سبيل النجاة، وحيث يكون محور النشاط هو تنقية الإسلام مما أُلحق به من البدع والخرافات

---

(١) حول أسلوب الشيخ مصطفى صبري في الدفاع عن الإسلام، انظر.
- المرجع السابق، ٢/ ٣٤٣-٣٤٨.

(٢) كان الشيخ محمد الخضر حسين رئيسًا لجمعية الهداية الإسلامية، وصار شيخًا للأزهر فيما بعد، وله كتابات تدافع عن الإسلام دفاعًا مجيدًا، منها كتابه الشهير نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق» ومنها أيضًا كتيب بعنوان: (العظمة، المطبعة السلفية بمصر عام ١٣٤٦هـ) وهو يرد فيه على مقالة أخرى لعلي عبد الرازق، كان نشرها في جريدة السياسة (صحيفة حزب الأحرار الدستوريين) بتاريخ ١٢ ربيع الأول ١٣٤٦هـ بمناسبة المولد النبوي وغمز فيها شخصية الرسول صلي الله عليه وسلم فتولى الشيخ الخضر الرد عليه وتفنيد ما ذهب إليه، انظر: الشيخ الخضر، العظمة (القاهرة: المطبعة السلفية. . ت ت) ص ١٣-١٧.

(٣) كان الدكتور الغمراوي مدرسًا بكلية الطب بالجامعة المصرية، وأحد مؤسسي جمعية الشباب المسلمين، وله كتابٌ مشهور في الرد على طه حسين، في كتابه الشعر الجاهلي، وقد وضع برنامجًا مفصلًا لكيفية تربية النشء الإسلامي للدفاع عن الإسلام، قال فيه: «إن خير طريق لإكساب الناشئ المسلم المقدرة على الدفاع عن الإسلام يتضمن الآتي، أولاً: قراءة حصة يسيرة من القرآن كل يوم. ثانيا: دراسة السيرة النبوية. ثالثًا، دراسة تاريخ الخلفاء الراشدين وخصوصًا ما اتصل منه بالحروب والفتوح. . انظر التفاصيل:
- محمد أحمد الغمراوي، الطريقة المثلي للمحافظة على كرامة الإسلام، ورد عادية الطاعنين عليه (القاهرة: المطبعة السلفية - ١٣٥٧هـ) ص ١٦-١٨.

(٤) انظر على سبيل المثال هشام شرابي، م س ذ. ص ١٢٠-١٢٧.

(٥) انظر مثالاً على ذلك: محمد فتحي عثمان، السلفية. . . م س ذ، ص ٦-٣١.

وأنواع الشرك المختلفة على النحو الذي يؤدي إلى تصحيح العقيدة لتصبح كعقيدة السلف الصالح، وكذلك استقامة السلوك ونمط الحياة ليتفق مع نمط حياة ذلك السلف.

وقد بدأ هذا التيار بالمعنى الموضح آنفا، بصورة جلية، ببعض الجمعيات والجماعات الإسلامية ومن أهمها الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة بقيادة مؤسسها الشيخ خطاب السبكي، وجماعة أنصار السنة المحمدية التي أسسها الشيخ محمد حامد الفقي. «وقد تأثرت كل منهما بسلفية محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦/ ١٧٠٣م-١٧٩١م)»[١].

ولما كان التيار السلفي مرتبطًا بنمط تفكير السلف وحياتهم على النحو المشار إليه، فقد دعمت عملية إعادة طبع كتب السلف ونشرها نشاط هذا التيار. ففي الفترة الممتدة من ١٩٠٠ إلى ١٩٤٠ أُعيدَ طبع عدد كبير من كتب السلف ونشرها من مختلف العصور والبلدان وفي شتى المجالاتَ كالتفسير والحديث والفقه وأصول الدين والعقائد والفرق والتصوف.. إلخ. ومن الأمور ذات الدلالة أنه خلال تلك الفترة وخاصة من ١٩٠٠ إلى ١٩٢٥ أعيد طبع كتب الإمام أحمد ابن تيمية ورسائله ونشرها، في «مطبعة المنار» لصاحبها الشيخ رشيد رضا، أو «المطبعة السلفية» لصاحبها السيد محب الدين الخطيب، وبتحقيقات وتمهيدات لشخصيات سلفية أمثال الشيخ: محمد حامد الفقي، والشيخ محمد منير الدمشقي، وغيرهما. وكذلك بالنسبة لكتب ابن القيم وابن الجوزي وأمثالهما من أعلام السلف. واحتلت الكتب التي توجه النقد للممارسات الصوفية مكانة ملحوظة في حركة إعادة الطبع والنشر إلى جانب كتب العقيدة وأصول الدين[٢].

---

(١) انظر حول تأثيرات محمد بن عبد الوهاب بصفة عامة على الجماعات والحركات الإسلامية التي نشأت من بعده في العالم الإسلامي، محمد فتحي عثمان، السلفية، م س ذ ص ٦١، ١٣٨.

(٢) توصلنا إلى الملاحظات والدلالات المتعلقة بإعادة طبع كتب السلف ونشرها باستقرائنا لعناوين الكتب التي نشرت في مصر في الفترة من ١٩٠٠ إلى ١٩٤٠ كما سجلتها عايدة إبراهيم نصير، في الفهرس الذي أعدته متضمنًا كل ما نُشر بالعربية في مصر خلال تلك الفترة انظر:

- عايدة إبراهيمَ نصير، فهرس الكتب العربية التي نُشرت في مصر بين عامي ١٩٠٠ - ١٩٢٥ (القاهرة نشره قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٨٣) بصَفة خاصة الصفحات من ص ١٩-٣٠، ص ٣٢، ص ٦٢، ص ٨٨، ص ١١١، ومن ص ١٢١-١٢٦.
- عايدة إبراهيم نصير، فهرس الكتب العربية التي نُشرت في مصر بين عامي ١٩٢٦ - ١٩٤٠، (القاهرة: نشره قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٨٠) الصَفحات ١٧، ١٨ وكذلك ص ٣٤-٤٠ (في التصوف من ص ٦١ إلى ٦٤).
- ومن الجدير بالذكر هنا أن تلك الكتب السلفية مثل كتب ابن تيمية وابن القيم ما زالت هي الزاد الأساس الذي تعتمد عليه الجماعة السلفية حتى الآن.

ثالثًا التيار التجديدي (الإصلاحي):

يُقصَد بهذا التيار تلك الجهود التي وُجِّهت أساسًا لإصلاح الفكر الإسلامي وتصحيح النظر إلى التراث وما يترتب عليه من ممارسات في الحياة اليومية بهدف شحذ الفاعلية الإسلامية لتصبح قادرة على القيام بأعباء النهضة ورد التحدي الغربي. ولا يمثل التيار التجديدي الإصلاحي بالمعنى السابق تيارًا مستقلاً عن التيارين السابقين وإنما هو في الغالب عبارة عن خلاصة جهودهما الموجهة لغرض الإصلاح بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ويمكن القول أن خلاصة جهود هذا التيار قد انطلقت من أن كل محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلام ونهضة المسلمين لابد أن تقوم على أساس «سيادة الفقه الخالص على الواقع السائد»(١). ولا شك أن هذا يقتضي رجوعًا إلى الإسلام في منابعه الأصلية بعد تخليصها مما شابها من أفكار وممارسات خاطئة.

وإذا كان الفضل يرجع إلى الإمام محمد عبده في تنشيط الحركة الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي الحديث، فإن هذا التيار بصفة عامة قد خط طريقه في الضمير المسلم منذ عصر ابن تيمية على الأقل، وتواصلت جهوده دون انقطاع فيما بعد في مناطق متفرقة من العالم الإسلامي(٢).

ولا شك أن هذا التيار شأنه شأن سابقيه، كانت له بعض الجوانب السلبية، ولا يتسع المجال هنا لنقد جهوده الإصلاحية. ويكفي التأكيد في هذا السياق على أنه كان يستشعر وجود الغرب وما يمثله من تحديات سياسية وفكرية وحضارية بصورة أكثر إلحاحًا من «التيار السلفي» وبصورة أكثر إيجابية من تيار «الفكر الدفاعي». ويظهر هذا في محاولة الشيخ محمد عبده لإصلاح الأزهر، وفي محاولة رشيد رضا رد كثير من منجزات الغرب إلى أصول إسلامية، ثم في محاولات حسن البنَّا لاستيعاب تلك الجهود وطرح تصورات إضافية تصب في الاتجاه نفسه، كما سيرد فيما بعد على نحو مفصل عند مناقشة قضية النهضة عند الإمام البنا.

٢-الجمعيات الإسلامية:

بدأت الجمعيات الإسلامية في الظهور قبيل الحرب العالمية الأولى (مثل الجمعية الشرعية وجمعية مكارم الأخلاق الإسلامية) وازداد عددها بصورة ملحوظة في الفترة التي أعقبت الحرب وخاصة خلال العشرينيات وأهمها جمعية أنصار السنة المحمدية، وجمعية الشبان

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، م س ذ، ص ٦٥.

(٢) انظر وجهة النظر والمنطق الذي تستند إليه في المرجع السابق، ص ٤٩ وما بعدها.

المسلمين. وقدر عدد الجمعيات الإسلامية التي كانت موجودة في مصر في عام (١٣٦٦/ ١٩٤٧م) بحوالي مائة وخمس وثلاثين جمعية، لم ينشأ منها بَعْدَ نشأة جماعة الإخوان المسلمين (١٣٤٧/ ١٩٢٨م) إلا عدد محدود.

وبالنظر إلى تلك الجمعيات من حيث أسباب قيامها ومجالات اهتمامها، ومن حيث السلوكيات التي ألزمت بها أعضاءها وألوان نشاطها بصفة عامة، يمكن القول إنها في مجملها كانت تسعى لأن تعبر التعبير العملي عن التمسك بالهُويَّة الإسلامية، في العقيدة وطريقة التفكير ونمط الحياة اليومية بصفة عامة، وذلك في مواجَهة موجات الدعاية لتقليد الغرب واقتفاء أثره في كل شيء بحجة العمل على اللحاق به وإحراز التقدم، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فقد كان بعضها منذ نشأته (كالجمعية الشرعية وأنصار السنة والشبان المسلمين) يتمتع بدرجة أو بأخرى من «التنظيم» والنشاط «الحركي» في المجتمع؛ وإن كان محدوداً في إطار قضايا محددة وفي أوساط فئات اجتماعية بعينها ليس منها الطلبة ولا المثقفون بصفة عامة. وكانت جهود تلك الجمعيات غالبًا ما تصب في اتجاه هدف إصلاح تدين الفرد المسلم دونما وجود تصور متكامل لإصلاح المجتمع. وقد أدت سمة «الجزئية» التي طبعت اهتمام كل منها إلى وقوع الفرقة[١] فيما بينها ونشوب الخلافات الكلامية التي كانت تؤدي بدورها إلى تكريس طابع الاهتمام الجزئي بالإسلام.

وبرغم جهود التيارات الفكرية السابق الإشارة إليها في مجالات تجديد وبعث الفكر الإسلامي، وبرغم جهود الجمعيات الإسلامية على اختلافها وتعددها في السعي لتقديم نماذج عملية لتطبيق المنهج الإسلامي في الحياة اليومية فقد ظلت بعض القضايا الحاسمة في مسيرة الاتجاه الإسلامي كله خلال تلك الفترة إما غائبة (كقضية الجهاد) وإما بدون إجابة محددة وتصور متكامل كقضية الفهم الشامل للإسلام ودوره في الحياة الاجتماعية، وقضية الوحدة. وبعبارة واحدة ظلت «فاعلية المسلم» إزاء قضايا وتحديات العصر غير مستكملة. فإذا أضيف إلى ذلك أن الطرق الصوفية في مصر كانت بممارساتها تضفي مزيداً من السلبية على أتباعها وتعزلهم عن الحياة العامة[٢] شيئًا فشيئًا؛ فسوف يتضح أن مهمة استيعاب قضايا تلك الفاعلية وطرحها

(١) حول الخلافات وآثارها السلبية على العلاقات بين الجماعات الإسلامية انظر:

- زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية: ١٩٢٨ - ١٩٤٨ (القاهرة مكتبة وهبة ١٣٩٩/ ١٩٧٩م) ص ٢٥٥، ٢٥٦.

(٢) لا ينكر أحد أن الطرق الصوفية في مصر قامت بدور هام في مواجهة الاستعمار و (الحملة الفرنسية والاحتلال البريطاني إبان ثورة عرابي) شأنها شأن غيرها من الطرق الصوفية في أنحاء العالم الإسلامي كما سبقت=

ضمن إطار نظري متماسك وإطار حركي منظم ليست بالمهمة الميسرة، وخاصة في ظل وجود نشاط جماعات الاتجاه الآخر وهو «اتجاه التَّغَرُّب»، وما كان يثيره من قضايا ومشكلات وما يقدمه من رؤى وتصورات حولها، كانت تتناقض مع ما يقدمه الاتجاه الإسلامي.

ب- الاتجاه «التغريبي»: قضاياه وتياراته:

يؤكد كثيرون على وجود علاقة وثيقة بين الاستعمار الأوربي من ناحية ونشأة ونشاط اتجاه التغريب أو «التَّغَرُّب» في العالم الإسلامي الذي خضع لهذا الاستعمار من ناحية أخرى(١). ويبدو أن الأمر ليس في حاجة إلى مزيد من التأكيد طالما أن ممثلي السلطات الاستعمارية كانوا يصرحون في وضوح تام بأن محاولاتهم الهادفة إلى طبع العقلية الشرقية بطابع التفكير الغربي «يجب أن تتقدم بكل حذر ممكن.. ويجب أن نتذكر أن واجبنا الأول هو إقامة نظام (تعليمي) يسمح لجمهور السكان (المسلمين وغيرهم على السواء) بأن يكون محكومًا وفقًا للأخلاق المسيحية».. «وأن مجرد اكتساب بعض الشبان المصريين معرفة لغوية تتيح لهم دراسة العلوم الأوروبية يسهم إلى حد كبير في خلق عادة التفكير على نحو دقيق وهي طابع العقلية الغربية..» (٢) على حد قول كرومر المعتمد البريطاني في مصر. ومن ثم فليس ثمة حاجة إلى

= الإشارة، وقد شهدت الطرق في مصر ازدهاراً ملحوظًا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مما دفع السلطة الخديوية مؤيدة من الاحتلال إلى إصدار أول لائحة تنظيمية للطرق الصوفية (صدرت في ٦ ربيع الأول ١٣٢١هـ، ٢ يونيه ١٩٠٣) وهذه اللائحة أخضعت الطرق بحكم القانون للسلطة السياسية. وكان هذا عاملاً إضافيًا لسلبيتها وعزلها عن الحياة العامة شأنها شأن الأزهر الذي أخضع لإجراءات مماثلة مع الفارق بينهما بالطبع.

(١) من بين الدراسات التي تؤكد العلاقة بين الاستعمار واتجاه التغريب، على نحو مباشر أو غير مباشر انظر على سبيل المثال: -

John Obert Voll, Islam, Continiuty and Change In the Modern World (Colorado West-- view Press, 1982) p 87.

- انظر أيضًا: لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث: من عصر إسماعيل إلى ثورة ١٩١٩، المبحث الأول: الخلفية التاريخية (الجزء الثاني) (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣) ص ٢٧٣، حيث يذكر «أن إنجلترا استأجرت أقلام الشوام والمغاربة ولا سيما مسيحيي الشام، يعقوب صروف وفارس نمر وشاهين ومكاريوس ورفائيل مشاقة وسليم نقاش ونقولا توما وميخائيل عبد السيد والكسان صرافيان صاحب «الزمان» وميخائيل عواد صاحب «الحضارة» وسليم عنحوري وخليل اليازجي صاحبي مرآة الشرق.. إلخ» ومعروف أن هؤلاء من أصحاب الاتجاه العقلاني العلماني» وعلى حد تعبير علي الدين هلال فقد كانوا بمنزلة الشرارة التي وضعت الأساس لحركة إحياء أدبية وثقافية في المجتمع وكتبوا بغزارة وعمق عن اتجاهات الفكر الليبرالي والعلمي في فرنسا وإنجلترا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فانظر وتأمل.

(٢) هذه الأقوال للورد كرومر، نقلاً عن:

- أنور عبد الملك: نهضة مصر، م س ذ، ص ٣٦٤، وص ٣٨١.

تأكيد انفصال هذا الاتجاه التغريبي عن السياق الاجتماعي والثقافي والحضاري للمجتمع الإسلامي بصفة عامة وللمجتمع المصري بصفة خاصة.

والتَّغَرُّب» (التَّغَرُّب أفضل كلمة عربية لتعريب اللفظة الإنجليزية (Westernism): نقصد به «التخلُّق بأخلاق «الفَرنَجَة» والسعي للتشبه بهم وأخذ أخذهم في طراز المعيشة وأساليب الحياة». بما في ذلك «اقتباس الأفكار والآراء الاجتماعية والسياسية[1]. وطبقًا لهذا المفهوم فقد كانت البدايات التي انطلق منها دعاة التَّغَرُّب (وأفضل اسم يطلق عليهم هو: المحدثون)[2] لا تكترث بالإسلام، كما لم تخل من عداء له بصورة أو بأخرى.

ويبدو بمطالعة أهم الأعمال الفكرية لأبرز ممثلي هذا الاتجاه في مصر خلال النصف الأول من القرن العشرين أن جهودهم قامت على ثلاثة افتراضات أساسية: الأول هو فقدان الثقة في الحضارة الإسلامية وجدواها في العصر الحديث، والثاني هو عدم اعتبار الإسلام (الوحي المنزل) مصدراً أساسيًا للمعرفة، ولا حجة مرجعية يستند إليها، أما الثالث فهو تأييد الغرب والإشادة بكل ما فيه وما يأتي منه من مظاهر مدنيته الحديثة. وفي ظل هذه الافتراضات كان من الطبيعي أن تختلف القضايا التي اهتموا بها على اختلاف تياراتهم عن قضايا الاتجاه الإسلامي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان لا مفر من نشوب المعارك الفكرية والسياسية التي عكست في جزء منها طبيعة مصادر هذا الاختلاف، وبينت في جزء آخر طبيعة الخلفيات السياسية والاجتماعية لكلا الاتجاهين.

ويمكن رد كليات القضايا الفكرية التي شغلت «المحدثين» - دعاة تقليد الغرب- إلى إطار القضية المركزية التي شغلت الجميع وهي قضية «النهضة». وقبل تناول تيارات فكر النهضة ضمن اتجاه التقليد للغرب الذي تبناه المحدثون لابد من التأكيد على أنه لن يكون لدى هذا الاتجاه قضية مثل قضية «الجهاد» لدى الاتجاه الإسلامي كإجابة على التحدي الاستعماري العسكري، وكمحور فكري لتنشيط العقلية الإسلامية على ما مر بيانه من ناحية أخرى. وستكون لدى اتجاه تقليد الغرب مسألة أخرى تتعلق بالرد على التحدي الاستعماري المثل في

(١) حول مفهوم التَّغَرُّب بالمعنى الوارد انظر:

- ستودارد، حاضر العالم الإسلامي م س ذ، ٤/ ص ١ هامش (١) والهامش لمعرب الكتاب عجاج نويهض.

(٢) نظن أن من الأوفق أن يطلق على دعاة التقليد للغرب اسم «المُحدثون» لما للإحداث من تداعيات ترتبط بمفهوم «البدعة» وهي بدورها مفهوم يرتبط أساسًا بإحداث أمور من شأنها تخريب العقيدة الصحيحة للمسلمين سواء في مجال العقائد والأفكار أم في مجال الاختراعات والتكنولوجيا الحديثة. ومثال الأولى فكرة العلمانية ومثال الثانية الأسلحة النووية الفتاكة.

الاحتلال هي «المفاوضات»، و«أساليب الدبلوماسية السلمية» كنهج للوصول إلى تحقيق الاستقلال والتخلص من نير الاحتلال العسكري! ولا يخفى أن مسألة كمسألة التفاوض وما يتعلق بها لن يكون من شأنها إثارة أي قضايا فكرية؛ إذ هي في حد ذاتها نتاج مباشر لثقافة وعقلية النخبة المثقفة ثقافة غربية، وفي مصر كما هو معروف قادت هذه النخبة الحياة السياسية واضطلعت بمفاوضات طويلة ومريرة مع سلطات الاحتلال البريطاني، وفي النهاية لم تُسفر عن شيء إلا مضيعة للوقت وإماتة مشاعر الجهاد لدى الجماهير.

وإذا كانت قضية «النهضة» هي الشغل الشاغل لاتجاه المحدثين فإنه يمكن التمييز بين ثلاثة تيارات طبقًا لثلاث قضايا روجوا لها ضمن إطار الدعوة لتقليد الغرب سعيًا- أو ظنًا منهم - لتحقيق النهضة حسب النموذج الغربي، مع ملاحظة أن كلاً منها مرتبط بالأخرى ويؤدي إليها بشكل أو بآخر، كما أن مروجي التغريب قد يكونون مروجين للعلمنة وهكذا. وبيان ذلك كما يلي:

أولاً تيار التبشير بالغرب:

آمن أنصار هذا التيار بأن حضارة الغرب لها صفة العالمية، وأنها السبيل الوحيد للرقي والتقدم، ومعنى هذا ضرورة نبذ الشرق والعرب والإسلام والحضارة المرتبطة بهم، والإسراع بالالتحاق بالغرب؛ الأوربيين والعقلية الأوربية والحضارة الأوربية. وهذا التصور مؤسس على فقدان الثقة في الحضارة الإسلامية ومقوماتها كما سبق، فسلامة موسى -على سبيل المثال- وهو من رُواد هذا التيار يرى أنه لابد أن «نرتبط بأوروبا وأن يكون ارتباطنا بها قويًا نتزوج من أبنائها وبناتها. ونحن ننظر للحياة نظرها...»[1]، أما الارتباط بالشرق فهو في رأيه «سخافة فمالنا وهذه الرابطة الشرقية[2]، والفقرة التالية، من كتابه «اليوم والغد» تعبر عن مجمل وجهة نظره في هذا المجال يقول: «ها نحن نجد أنفسنا الآن مترددين بين «الشرق» و «الغرب»؛ لنا حكومة منظمة على الأساليب الأوربية ولكنَّا نجد وسط الحكومة أجسامًا شرقية مثل وزارة الأوقاف والمحاكم الشرعية تؤخر تقدم البلاد، ولنا جامعة تبُث بيننا ثقافة العالم المتمدن، ولكن جامعة الأزهر تقف إلى جانبها تبُث بيننا ثقافة القرون المظلمة. ولنا أفندية قد تفرنجوا، لهم بيوت نظيفة ويقرءون كتبًا سليمة، ولكن إلى جانبهم شيوخًا لا يزالون يلبسون الجبب والقفاطين...، ولا يزالون يُسمُّون الأقباط واليهود «كفارًا» كما كان يسميهم عمر بن الخطاب قبل ١٣٠٠ سنة[3].

---

(١) انظر: سلامة موسى، اليوم الغد. (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٢٨).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

أما طه حسين - وهو من أبرز رواد هذا التيار أيضًا- فبالإضافة إلى عبارته الشهيرة التي يدعو فيها لأن «نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم» نجده يطرح القضية طرحًا جذريًا عندما يتساءل «أمصر من الشرق أم من الغرب؟» ويؤكد المغزى الذي يقصده من هذا التساؤل بقوله «أنا لا أريد بالطبع الشرق الجغرافي والغرب الجغرافي، وإنما أريد الشرق الثقافي والغرب الثقافي . . . ، فهل العقل المصري شرقي التصور والإدراك والفهم والحكم على الأشياء أم هو غربي التصور والإدراك والحكم على الأشياء[1].

وبعد أن يعرض الكثير من الشواهد التاريخية والحجج العقلية - حسب تصوره - يصل إلى أن «مصر كانت دائمًا جزءًا من أوربا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها[2]» ويتضح من ذلك أن منطلقات هذا التيار قد قادته إلى نتائج غاية في الأهمية والخطورة في آن معًا، ففضلاً عن فقدان الثقة بالإسلام والحضارة الإسلامية، دعا رواد هذا التيار إلى ضرورة التمسك بمفهوم «القومية المصرية الفرعونية» المُعادي صراحة لكل انتماء عربي وإسلامي وشرقي، تاريخي أو ديني أو أدبي. وحين اعتبروا مصر جزءًا من أوربا، طبقًا لطه حسين، ورأوا «أن الأجانب يحتقروننا بحق، ونحن نكرههم بلا حق[3]» طبقًا لسلامة موسى، فقد كان من المنطقي ألا تصبح أوربا هي العدو الذي يستغل مصر، وأن يكون إحكام علاقات الود مع الإنجليز هو عين الصواب[4]، ومن رواد هذا التيار مع طه حسين وسلامة موسى، أحمد لطفي السيد، ومحمود عزمي، ومنصور فهمي - قبل تحوله عن العلمانية- وغيرهم.

ثانيا التيار العلماني:

يمثل «الدين» بصفة عامة، والإسلام بالنسبة للتيار العلماني في مصر بصفة خاصة، محورًا أساسيًا من محاور الاهتمام والنشاط الفكري لهذا التيار؛ من حيث فهم وتفسير ماهية «الدين» ودوره في حياة المجتمع. وطبقًا للمفهوم الغربي كما أوضحه رواد المدرسة الوضعية وعلماء الاجتماع والسياسة الغربيين فإن الدين ليس إلا ظاهرة اجتماعية وأثرًا للحياة الجماعية

(١) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، م س ذ، ١/ ص٧.

(٢) المرجع السابق ١/ ص ٢٦.

(٣) سلامة موسى، م س ذ، ص . . ولعل مثل هذه العبارة تعبر خير تعبير عن مشاعر الانسحاق التي كان يعاني منها رواد هذا التيار تحت أقدام الحضارة الغربية، وإن أخذت تلك المشاعر أشكالاً وصورًا مختلفة في كتاباتهم.

(٤) انظر: محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية . . ، م س ذ، ٢/ ,٢٢٦ - نازك سابايارد، الرحالون . . ، م س. ذ، ص ٣٣٨.

كالعادات والتقاليد. وعبر صراعات طويلة ومريرة في أوربا - العصور الوسطى - بين الكنيسة والسلطة الزمنية انتهى الغرب إلى تقرير أن الدين ممثلاً في الكنيسة، عامل من عوامل التخلف ووأد التقدم. واهتداءً بهذه الخلاصة وفي ظل أوضاع سياسية واجتماعية كانت تجسد الاستبداد الفردي المطلق والظلم الاجتماعي الناجم عن الاستغلال الإقطاعي والطبقي، كان الحل هو «شنق آخر ملك بأمعاء آخر قسيس». أو بعبارة أخرى فصل الدين عن الدولة وحصره في حدود العلاقة الخاصة بين العبد وربه.

وفي مصر، كان الترويج للعلمانية نتيجة طبيعية للتوجه التغريبي الذي حث رواده على تقليد الغرب والارتباط به على النحو المشار إليه. وكان الدين - وهو هنا الإسلام - في قلب اهتمام هذا التيار في إطار الاهتمام العام بقضية النهضة. ولما كان التقليد للغرب هو المنطلق الحاكم الذي بدأوا منه وهو سبيل إحراز التقدم والنهضة في تصورهم، فقد قلدوا الغرب في فهمه وتفسيره للدين ودوره في المجتمع، وحاولوا تطبيقه على الوضع في مصر. ومن هنا كان إصرارهم على ضرورة «فصل الدين عن الدولة» وتأسيس الدستور على القانون الوضعي، وكذلك تأكيدهم على ضرورة الفصل بين الدين والعلم، ومن ثم «إخضاع الحقيقة الدينية للبحث العلمي العقلاني والنقاش الحر»[(١)]. على نحو ما حاول طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي». وتأكيدهم أيضًا على أن العقيدة شيء والشريعة أو القانون شيء آخر[(٢)]. ولا علاقة ضرورية بينهما. أو على حد ما ذهب إليه طه حسين من أن الشريعة الإسلامية متميزة لا لأنها مستمدة من الأصول المنزلة ولكن - في رأيه - «لأنها متصلة أشد الاتصال بما كان للرومان من سياسة وفقه»[(٣)].

وفي مجال النظريات «العلمية» الحديثة احتلَّت نظرية دارون في «النشوء والارتقاء» مكانة مهمة ضمن النشاط الفكري لرواد هذا التيار. ويعتبر تبنيهم لتلك النظرية دليلاً على رفضهم للإسلام وأصوله كمصدر للمعرفة وإطار مرجعي له حجية نهائية في قصة الخلق والكون ومصير الحياة والأحياء.

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول موقف التيار العلماني من هذه الأمور انظر: -
- جدعان، أسس التقدم...، م س ذ، ص ٣٢٣، ٣٢٤.
- سابايارد، الرحالون...، م س ذ، ص ٣٤٣، ص ٣٥٢، ص ٣٥٨، ص ٤٢٦، ٤٣٩، ص ٤٤٢.

(٢) انظر: ليونارد بايندر، الثورة العقائدية في الشرق الأوسط تعريب خيري حماد (القاهرة: دار القلم ١٩٦٦) ص ٥٧.

(٣) طه حسين، مستقبل الثقافة...، س ذ، ١/ ٢٩ ويذكر أيضًا أنه مهما نبحث ومهما نستقص فلن نجد ما يحملنا على أن نقبل أن بين العقل الأوربي والعقل المصري فرقًا جوهريًا.

ومما يلفت النظر أن مسيحيي الشام الذين هاجروا إلى مصر كانوا أبرز دعاة العلمانية في مصر. وكان منهم على سبيل المثال: فارس نمر (١٨٥٤م- ١٩٥١م) ويعقوب صروف (١٨٥٢م- ١٩٢٧م) صاحب مجلة «المقتطف» التي كان لها باع كبير في الترويج للأفكار العلمانية واهتمت اهتمامًا خاصًا بنظرية التطور لداروين»[١]. وفرح أنطون (١٨٧٤م- ١٩٢٢م) الذي أصدر في القاهرة مجلة «الجامعة العثمانية» وكان يرى أن الوحي يمكن أن يفهم على أنه «القدرة الفلسفية للأنبياء على تقديم الحقيقة في رموز دينية للجماهير، ولكن النخبة المتعلمة تستطيع أن تصل إليها بالعقل[٢]. وشِبْلي الشُّميِّل (١٨٥٠م- ١٩١٧م) الذي كان يؤكد أنه «لا يصلح حال أمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة. ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة». ولم يكن الشُّميِّل ليهتمَّ بنشاطاته الفكرية المختلفة «إلا بمسألة أساسية هي فصل الدين عن الدولة[٣]» وكان يكتب باستمرار في «المقتطف» و«البصير» وغيرهما من الجرائد والمجلات. ومن مصر كان من أبرز دعاة العلمانية، سلامة موسى، ومحمد حسين هيكل، وإسماعيل مظهر، والشيخ على عبد الرازق الذي أثار ضجة كبيرة بكتابه «الإسلام وأصول الحكم». بالإضافة إلى طه حسين وأحمد لطفي السيد ومحمود عزمي ومن على شاكلتهم من رواد التيار التغريبي بوجه عام.

وقد استخدم هؤلاء الكتاب العلمانيون وسائل عديدة لنشر أفكارهم والتعبير عن اتجاههم. وكانت وسائلهم في الواقع هي أهم مؤسسات التنشئة الفكرية وأدوات تشكيل المُنَاخ الثقافي العام في المجتمع مثل «الجامعة المصرية»، والمنتديات الفكرية وعدد كبير من الصحف والمجلات مثل: «الجريدة» و«السياسة» ومجلة «العصور»[٤]، بالإضافة «للمقتطف» و«الهلال» و«الأهرام» وغيرها. وتؤكد بعض الدراسات على أن سلطات الاحتلال الإنجليزي في مصر منذ عهد كرومر كانت تقف خلف هذا التيار المروج للعلمانية وتمده بالمال[٥].

---

(١) لمعرفة بعض التفاصيل انظر: على الدين هلال، التجديد...، م س ذ، ص ٤٦، ٤٧، ٤٨.

(٢) لمعرفة بعض التفاصيل انظر: على الدين هلال، التجديد...، م س ذ، ص ٤٦، ٤٧، ٤٨.

(٣) حول آراء الشُّميِّل ومواقفه السياسية وتأكيده على فصل الدين عن الدولة انظر بصفة خاصة الدراسة النقدية التالية: إبراهيم عباس، شبلي الشميل: داعية العقائدية الغربية، دراسة منشورة بمجلة الفكر العربي الصادرة عن معهد الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، العددان ٣٩ - ٤٠ معًا السنة السادسة يونيو/ أكتوبر ١٩٨٥، ص ٩٧، ١١٢.

(٤) جدعان، أسس التقدم..، م س ذ، ص ٣٢٣.

(٥) انظر على سبيل المثال، لويس عوض، تطور الفكر المصري...، م س ذ، ص ٢٧٣.

ويؤكد هذا ما خلصت إليه دراسة أخرى حول العلمانية ودورها في مصر، من أنها - أي العلمانية - «كانت أداة من أدوات فرض السيطرة الاستعمارية وضمان التبعية بعد زوال الاحتلال العسكري المباشر»(١)، وببحثها بحثًا سوسيولوجيًا ضمن الإطار الاجتماعي والسياسي الذي طُرحت فيه ورُوِّج لها «لم تكن العلمانية دعوة فكر بقدر ما هي أيديولوجية قمع وقهر لا تتجلى حقيقتها إلا بتدبر ظروف طرحها والجهات المساندة لها والأحداث المقترنة بها(٢)».

ثالثًا الليبرالية:

ترجع الليبرالية من حيث أصولها الفكرية والاجتماعية إلى التقاليد السياسية للمجتمعات الغربية الحديثة. وقد أرست فلسفةُ العقد الاجتماعي قواعد الليبرالية خلال القرن الثامن عشر، ثم جسدتها الثورة الفرنسية في شعاراتها وإعلان حقوق الإنسان في سنة ١٧٨٩ وارتبطت في ظهورها ارتباطًا وثيقًا «بازدواجية الكنيسة والدولة وما نبع عنها من ازدواجية المجتمع والسياسة في الفكر الغربي بصفة عامة(٣)». والليبرالية، على صعيد الممارسة العملية، هي بمنزلة التعبير السياسي عن قيم المجتمع البورجوازي الأوربي الحديث. ومن أهم هذه القيم، الحرية التي تقوم على أساس الإقرار للفرد بحقوقه المختلفة، وحرية التدين والفكر والتعبير والعمل والتملك والاجتماع.. إلخ.

وقد أصبحت «الليبرالية» هي الأيديولوجية الرسمية المعلنة للنظام السياسي في مصر على مدى ثلاثة عقود من الزمان (١٩٢٣م- ١٩٥٢م) مما يجعل الحديث عن التيار الليبرالي ينصرف لا إلى مجموعة من الأفكار التي انتشرت ورُوِّج لها عبر قنوات مختلفة فحسب، بل إلى مجموعة من الممارسات السياسية الواقعية التي شكلت جزءا لا يتجزأ من التاريخ الحديث لمصر. وقد مر الحديث عن الجوانب المختلفة لطبيعة التطبيق الليبرالي/ السياسي في مصر ويبقى هنا التركيز على الجوانب الفكرية والثقافية التي حفلت بها تلك الحقبة.

ففي ظل تطبيق النموذج الليبرالي أتيحت فرصة كبيرة لازدهار الدعوة للأفكار التغريبية عامة والعلمانية بصفة خاصة، كما أتيحت الفرصة لنشر قيم المجتمع الغربي وسلوكياته

---

(١) محمد يحيي، ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٥، ١٩٨٥) ص ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

(3) Watkins, Fredrick Mundell, the political Traditions of the west, study in the development of **Modern** liberalism (Hard uni., 1962) PP 31-32

المرتبطة بمفهوم الليبرالية بصفة أخص؛ مثل الحرية الشخصية أو الفردية بمعناها الواسع الذي يشمل حرية الإلحاد والإباحية والتهتك وارتكاب المنكرات، والدعاية المكثفة لقضية «تحرير المرأة» بالمعنى الغربي المنحل. وكان لمجال الأدب والفن حظ وافر من الازدهار ضمن ذلك الإطار؛ فشاع الأدب القصصي على النمط الأوربي بما يحمل من مضامين وقيم المجتمع الغربي نفسه، وفي أغلب الحالات كانت الترجمة المباشرة للقصص الغربي هي أساس شيوع هذا الأدب. بل إن المؤَلفَ بالعربية ربما كان أسوأ تأثيراً من المُترجم، وكذلك الفن المسرحي والسينمائي فيما بعد. وقد كانت كلها مجالات نشاط وبث الأفكار والقيم وأنماط السلوك الغربية. وكان دعاة التغريب و«الفَرْنَجَة» يقومون بهذا كله انطلاقًا من «التسليم بكونية المنجزات الثقافية والسياسية والغربية[1]»، والإشادة أيضًا بكل ما يأتي من الغرب باعتبار أنه يُمثل قمة الرقي والتقدم، وباعتبار أن نقل تلك المنجزات تقليداً للغرب في شتى المجالات يختَصران الطريق نحو التمدن وتحقيق النهضة مع افتراض سلامة قصدهم.

وعلى صعيد آخر، وفي إطار الأفكار والممارسات الليبرالية، كانت القوانين والتشريعات والمحاكم ميدانًا أساسيًا لنشاط التغريبين. «فمحمود عزمي دعا إلى مدنية القوانين وانتقد النص في دستور ١٩٢٣ على «أن دين الدولة هو الإسلام». وعلي عبد الرازق رأى فصل الشريعة عن النظام السياسي ووضع الإسلام في دائرة الروح فقط، أما ما يخص الحياة الاجتماعية والسياسية فيدخل - في تصوره - في دائرة العلم الوضعي.

وقام طه حسين، بتطبيق منهج الفكر الوضعي- المنهج الديكارتي- وقواعد «النقد العلمي» المؤسسة على هذا المنهج، فكتب «في الشعر الجاهلي» وأدى به هذا المنهج إلى التشكيك في بعض حقائق القرآن الكريم، ولم يراجع نفسه إلا بعد أن أثارت كتبه ضجة كبيرة، وانتقادات كثيرة.

وهكذا يمكن القول إنه في ظل المُنَاخ الليبرالي ونشاط التغريبين على اختلاف اهتماماتهم، تزايدت الضغوط والجهود الرامية إلى إبعاد الدين (الإسلام) عن شئون الحياة العامة. فالفصل بين الدين والدولة قدم على أنه الديمقراطية والليبرالية[2]»، وإطلاق الحريات الفردية بلا ضابط أو رابط هو «التحرر والتقدم». والتشكيك في قيم القرآن الكريم وحقائقه ومبادئ الإيمان بالغيب، حدث تحت ستار «الحيدة والموضوعية والمنهج العلمي»!!. ومحاولة القضاء على

(١) كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ٧٦.

(٢) محمد يحيي، في الرد على العلمانيين. . .، م س ذ، ص ٢٢.

رابطة العقيدة والأخوة الإسلامية أخذت شكل الدفاع عن «الوحدة الوطنية»[1]، وبدعوى ضمان المساواة بين المؤمنين بهذا الدين (الإسلام) والكافرين به.

وفي فترة الأربعينيات نشط تيار الديمقراطية الاشتراكية والأفكار الماركسية تحت وطأة الإخفاقات المتتالية للديمقراطية الليبرالية؛ لا في مصر وحدها، ولكن في العالم الغربي ذاته. ولا يختلف هذا الفكر من حيث مصادره المعرفية وأطره المرجعية عن مصادر وأطر الفكر الليبرالي الفردي؛ اللهم إلا في الأشكال التطبيقية، أما من حيث النظرة الأساسية للدين ودوره في الحياة الإجتماعية والسياسية فيحكمها لديهم إطار مرجعي واحد هو «العلمانية» كما قدمتها العقلية الغربية.

وبرغم كل هذا النشاط المكثف للاتجاه التغريبي بتياراته المختلفة، فقد كانت النتيجة في نهاية الأمر هي الإخفاق والفشل. فحول منتصف القرن العشرين كان السقوط مروعًا على كافة المستويات؛ إذ كانت نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ تعلن سقوط المشروع الليبرالي التغريبي قبل أن تُعلن قيام دولة الاغتصاب الصهيونية، وفي عام ١٩٥٢ وضعت حركة يوليو حدًّا للانهيار والتمزق السياسي والاجتماعي والاقتصادي في ظل النظام الليبرالي - الدستوري لتبدأ مرحلة جديدة لم تكن أقل تدهورًا وسوءًا في ظل النظام الاشتراكي - الناصري. وكانت نكبة ١٩٦٧ مدوية بإعلان سقوط هذا التوجه الفكري أيضًا قبل إعلان اغتصاب إسرائيل للمزيد من أراضي وديار المسلمين في مصر والأردن وفلسطين وسوريا.

وبحثًا عن أسباب هذا الإخفاق، يؤكد البعض على أن المشكلة تكمن في «وجود تعارض بين القيم والمفهومات المرتبطة بالمؤسسات الديمقراطية الليبرالية - كما هي في الغرب - مثل الحرية الفردية والعقلانية والتمثيل النيابي . . ، وبين المفهومات السائدة في الإطار الفكري للمجتمع المصري»[2]. كما أن بعض الأسباب ترجع إلى وقوف الاتجاه الإسلامي بالمرصاد في مواجهة

---

(١) كانت الوحدة الوطنية بين المصريين في مواجهة الاحتلال البريطاني في أثناء ثورة ١٩١٩، من أروع مظاهر التعبير عن التماسك والتضامن الوطني في مواجهة العدو الأجنبي، بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى تكون قد دفعت الأقباط لتأييد الثورة والمشاركة فيها في وقت متأخر (انظر سميرة بحر، الأقباط في الحياة السياسية المصرية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية ١٩٨٤، حيث لم تذكر أي مشاركة للأقباط في بداية الثورة) إلا أن مفهوم الوحدة الوطنية قد اتخذ شعاراً لزعزعة مبادئ الإسلام وقيمه وعزلها عن تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية، وظهر ذلك جليًا في ممارسات حزب الوفد وقياداته، وأكثر من هذا كان هذا المفهوم أداة أساسية لتوهين عقيدة الجهاد الإسلامي بحجة الحرص على مشاركة المسيحيين عامة في مواجهة الاستعمار، انظر: حيث يؤكد على ذلك: رودلف بيترز، الإسلام والاستعمار. . . ، م س ذ، ص ١٣١.

(٢) علي الدين هلال، السياسة والحكم، م س ذ، ص ٢٦٤، ص ٢٦٥.

إشاعة القيم الغربية حيث نظر إليها على أنها ستدمر كيان المجتمع الإسلامي(١). بينما يذهب البعض الآخر إلى أن أسباب السقوط تكمن في «فشل المثقفين».. في ترسيخ التقاليد الديمقراطية، وفي بلورة القيم الفكرية الديمقراطية بطريقة أصيلة وخلاَّقه. لقد تمت عملية نقل مبتسرة ومشوهة وانتقائية لبعض الأفكار الديمقراطية الغربية، ولكن بغير وعي دقيق بنشأتها التاريخية وتغيراتها عبر الزمان(٢). وبرغم ما قد يكون لمثل هذه الآراء من وجاهة، إلا أنها تظل قاصرة عن النفاذ إلى جوهر الأسباب الحقيقة التي أدت إلى الإخفاق والفشل وذلك لانطلاقها من التسليم بكونية منجزات الغرب وقيمه وأفكاره الحديثة، وإلا فما معنى رد الفشل إلى فقدان مجتمعنا لقيم «الحرية والعقلانية والتمثيل النيابي» المعروفة في الغرب بدلاً من رده إلى عدم ملائمة تلك الأفكار الوافدة؟ وما معنى «إخفاق المثقفين» في ترسيخ التقاليد الديمقراطية الغربية»؟

إن الأسباب الجوهرية التي تكمن خلف فشل «المحدثين» دعاة «التَّفَرنُج» وتقليد الغرب في السعي لتحقيق النهضة، يمكن إيجازها في أنهم «انعدمت لديهم فكرة النهضة ذاتها»؛ فالمسألة في نظرهم لم تكن مسألة تجديد العالم الإسلامي- ومصر في القلب منه - وإنما كان هدفهم تطبيق النظم والأطر الغربية الحديثة في حياة المجتمع، ولم يَعْدُ الأمر لديهم الغرام بالمستحدثات من الأشياء والأفكار التي يقدمها الغرب صاحب الحضارة المتقدمة. ومن ثم كانت حصيلة توجههم متمثلة في انتشار الولع بكل ما هو غربي، وفي «تكديس أشياء ومنتجات» حضارة الغرب، وفي توثيق عرى «التبعية والذيلية لهذا الغرب(٣). وقد رأى أنصار هذا التوجه بأعينهم أن الغرب الذي طالما بشروا بقيمه ومبادئه عن الحرية والمساواة والعقلانية... إلخ؛ لم يزدد إلا تحكمًا وقهراً للشعوب الواقعة تحت سيطرته، ولم يأت إلا بكل ما يناقض ادعاءاته المعلنة. كما أنه في غمار الترويج للعلمانية والعقلانية كانت حملات التنصير على أشدها في أرجاء مختلفة من العالم الإسلامي وفي مصر بصفة خاصة خلال العشرينيات والثلاثينيات. وقد أسهمت مثل هذه العوامل في رسم الإطار العام للجدل الفكري بين الاتجاهين: الإسلامي والتغريبي وتياراتهما، كما أسهمت في قيام بعض المتغربين بمراجعة مواقفهم الفكرية وتحولهم بدرجة أو بأخرى إلى مواقف جديدة تمثلت في محاولة «التوفيق» بين الإسلام وحضارته من ناحية والغرب وحضارته من ناحية أخرى.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٢) سيد يس، إشكالية الأصالة والحرية والتحديث في الفكر العربي الحديث (بحث غير منشور مارس ١٩٨٩) ص ٥.

(٣) هذه الفقرة خلاصة مكثفة لتحليل مالك بن نبي لأسباب إخفاق التوجه التغريبي المقلد للغرب في تحقيق النهضة وهو يؤكد وجهة نظره تلك في كتاباته المختلفة. انظر منها على سبيل المثال: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلام، م س ذ، ص ٤٩، ٦٧ - ٧٦.

الجدل الفكري و المُنَاخ الثقافي في العهد الليبرالي

اتسمت الممارسة السياسية في ظل الديمقراطية الليبرالية التي قام على أساسها نظام الحكم خلال العهد الملكي بالتهالك الحزبي على السلطة والصراع المرير في سبيل الوصول إليها؛ الأمر الذي كان يعني تمزيق وحدة الأمة وتشتيت أبنائها في إطار الصراع الذي تحركه الأهواء الحزبية ومصالح المستعمر البريطاني وأغراض القصر. وبالرغم من أن «الليبرالية» و«الحياة الدستورية» لم يَحُولا دون ممارسة الاستبداد السياسي والقهر الاجتماعي، إلا أن الليبرالية باعتبارها فلسفة عامة لنظام الحكم قد أتاحت المجال واسعًا لحرية التعبير وإبداء الرأي، فكان الجدل الفكري على أَشُدِّه بين الاتجاهين: الإسلامي والتغريبي السابق الحديث عنهما.

وقد شمل الجدل كافة الموضوعات الاجتماعية والسياسية والثقافية. وليس الهدف هنا هو تقصي تفاصيل المعارك الفكرية بين الجانبين، وإنما هو إعطاء صورة كلية لهذا الجدل حول أهم القضايا التي أسهمت في تشكيل المُنَاخ الفكري والثقافي العام الذي عاصره حسن البنَّا وتفاعل معه بما فيه من قضايا مختلفة. وسوف تُلقي هذه الصورةُ المجملة الضوءَ على منطقة التفاعل بين الفكر والممارسة، أو بين الفكر والفعل، وتوضح ما أسفر عنه هذا التفاعل من نتائج في أرض الواقع.

أولاً المعركة بين «القديم» و«الجديدكانت المعركة بين «القديم» و«الجديد»[1]، صورة من صور الصراع بين العقلية التي تتشبث بالإسلام وتراثه الفكري والتاريخي من جانب، والعقلية

(١) أُطلق لفظ «القديم» وقُصد به خلال تلك المعركة، كل ما يمت للإسلام بصلة ولتراث المسلمين من عادات وتقاليد وموروثات فكرية. كماَ أُطلق لفظ «الجديد» وقُصد به «كل طريف طارئ مما هو منقول في معظم الأحيان عن الأوربيين» وكان أنصار الجديد بهذا المعنى، يسمون خصومهم من أنصار القديم «بالتقليديين» حينًا والجامدين حينًا، والرجعيين أو المتزمتين في أحيان أخرى. كما كان أنصار القديم يسمون أنصار الجديد بالمتفرنجين حينًا، أو بالمقلدين للغرب حينًا، وبالثرثارين في أحيان أخرى». وكانت كل تسمية من تلك التسميات لدى كل فريق محملة بدلالات خاصة ومؤدية إلى تداعيات سلبية كثيرة تجعل المعركة بينهما حامية الوطيس على النحو الذي ظهر في استخدام كل فريق أقسى الألفاظ والأساليب في مهاجمة الآخر. والأمثلة على ذلك كثيرة تمتلئ بها صحف ومجلات تلك الفترة. أما من حيث التسميات التي أطلقها كل فريق على نفسه. فقد أطلق أنصار التجديد على أنفسهم اسم «المجددين» و«التحديثيين»، وعرف أنصار القديم أنفسهم «بالمصلحين والدعاة المحافظين علي الإسلام والتراث».

التي تتشبث بالغرب وحضارته الحديثة من جانب آخر. ولم تكن تلك المعركة بالأمر «الجديد» في الحياة المصرية، وإن كانت قد بلغت أقصى مداها خلال العقد الأول من بدء العهد الليبرالي الملكي. كما أن الجدل الفكري بين الفريقين كان متأثراً ومرتبطاً في حالات كثيرة بمتغيرات الحياة السياسية والاجتماعية، ليس في مصر وحدها وإنما في العالم الإسلامي وعالم الحضارة الغربية أيضًا.

لقد تناولت معركة «القديم والجديد» كافة نواحي الحياة، مادية واجتماعية وعقلية وروحية وثقافية. وكانت رحاها تدور حول المقومات الأساسية للكيان الاجتماعي بدءاً من «الفرد» مروراً «بالأسرة» ووصولاً إلى المجتمع؛ بما فيه من هيئات ومؤسسات مختلفة. وضمن هذا الإطار برزت أربع قضايا أساسية دار حولها الجدل والتنازع، وهي قضايا: التعليم، واللغة والأدب، والزي، والمرأة.

١ - بالنسبة للتعليم: كان الأزهر والجامعة المصرية هما الميدان الأساسي للمعركة في هذا المجال. أما الأزهر فقد كان هدفًا لهجوم دعاة «التفرنج» من «المجددين» حيث وجهوا إليه وإلى رجاله ومناهج التعليم فيه الكثير من الانتقادات، وشنت عليه صحفهم مثل «السياسة» و«البلاغ» وغيرهما، الحملات العنيفة التي تصفه بالجمود والتخلف بالمقارنة بالجامعة المصرية، وتطالب «بصبغه بالصبغة العصرية العلمية، وبضمه وجميع المعاهد الأزهرية الأخرى إلى وزارة المعارف لأنها هي المسئولة عن شئون التعليم في البلاد»(١). وأما الجامعة المصرية، فقد كانت هدفًا لهجوم وانتقادات الإسلاميين ممثلة في أساتذتها من المستشرقين ومن المصريين العلمانيين وفي المناهج التي تدرس بها، وكثيراً ما نظر الإسلاميون إليها باعتبارها مركزاً لبث الدعاية الإلحادية تحت شعارات «العلم والوطنية»(٢).

وبرغم ضراوة المعركة بين الجانبين وقسوة الانتقادات المتبادلة، إلا أنها لم تخلُ من نتائج إيجابية أسفرت عنها؛ إذ بدأ دكاترة التجديد - على حد تعبير الإسلاميين - بالجامعة المصرية يخففون من غلوائهم في التشكيك في الإسلام وعقائده، ويخففون أيضًا من زرايتهم «بالشرق» وتراث الحضارة الإسلامية. والأكثر من ذلك أنهم بدؤوا يتشككون في جدوى استمرارهم في التوجه نحو الغرب وتقليده باعتبار أن ذلك هو سبيل النهضة. وقد تبلور هذا

(١) انظر: محمد محمد حسين، الاتجاهات، م س ذ ٢/ ٢٦٩، ٢٧٠.

(٢) انظر: رشيد رضا، دعاية الإلحاد في مصر، مقال منشور بمجلة الفتح -٢ -١ -٦ من ذي الحجة ١٣٤٤ ١٧ يونيه ١٩٢٦ السنة الأولى (ص ٤،٥).

التطور الجديد في صورة اتجاه ينزع إلي «التوفيق» بين «الغرب» و«الإسلام» خلال الثلاثينيات تحت ضغط عوامل ومؤثرات كثيرة كما سيتضح بعد قليل. وسنتناول هذا الاتجاه باعتباره سمة أساسية من سمات المُنَاخ الثقافي والفكري خلال تلك الفترة.

وكان من النتائج الإيجابية التي أثارتها المعركة بالنسبة للأزهر أن نشطت الدعوة لإصلاحه، وعلى مدى يقرب من عشر سنوات (١٩٢٤م-١٩٣٥م) تألفت لجان كثيرة، و وقعت اضطرابات وجرت مظاهرات حول مسألة إصلاح الأزهر. وعلى سبيل المثال فقد تقدم الشيخ المراغى شيخ الأزهر في سنة ١٩٢٨ باقتراحات لتجديد برامج الدراسة بالجامعة الأزهرية، ولكنها قوبلت بالرفض الشديد مما أدى به إلي الاستقالة. وبعد سنوات قليلة قاد شباب الأزهر مظاهرات عارمة[1]، طالبت بعودة الشيخ المراغي وتنفيذ برامجه الإصلاحية فأقيل الشيخ الأحمدي الظواهري من مشيخة الأزهر وعاد المراغي ليضع برامجه موضع التنفيذ بدءاً من عام ١٩٣٥. ولم تنته المعركة حول إصلاح الأزهر عند هذا الحد؛ إذ ظلت مجالاً للصراع ليس بين «أنصار القديم» و«أنصار الجديد» فحسب، وإنما بين أنصار القديم أنفسهم؛ من داع إلي التطوير والتجديد وداعٍ إلي الحذر والتروِّي والحفاظ علي هُويَّة الأزهر ومكانته ودوره.

وفي إطار الصراع الدائر بين الاتجاهين الأساسيين: اتجاه التغريب واتجاه الإسلام، كانت المعركة حول الأزهر أعمق بكثير من مجرد الاختلاف حول الإصلاح وأساليبه؛ إذ كانت تصب من جهة الإسلاميين في ناحية «مقاومة السياسة التي تهدف إلى حصر أصحاب الثقافة الإسلامية في المساجد، ومنعهم من احتلال مراكز تتصل بتوجيه المجتمع، وتنفير الناس منهم، وفي النهاية عَزْل الأزهر عن الحياة وإخضاع برامجه لرقابة تضمن إفناء شخصيته و«فَرْنَجَته»[2]، ولهذا السبب كان الأزهر محلاً لاهتمام كافة الاتجاهات من التغريبيين ومن الدعاة الإسلاميين على السواء.

---

(١) كان على رأس تلك المظاهرات الشيخ أحمد حسن الباقوري، الذي كان عضواً بارزاً بجماعة الإخوان المسلمين. وقد روى في مذكراته بعض التفاصيل حول تلك المظاهرات والإضرابات التي أسماها «ثورة الأزهر»، انظر: أحمد حسن الباقوري، بقايا ذكريات (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى ١٤٠٨ - ١٩٨٨) ص ٣٤ وانظر بصفة عامة روايته للأحداث حول إصلاح الأزهر وتدخل الأحزاب ورجال السياسة والملك فيها من ص٢٦ إلي ٣٥.

(٢) محمد محمد حسين، الاتجاهات، م س ذ، ٣٢/ ٢٩٦وقد أشار طه حسين إلى استمرار احتدام الجدل حول إصلاح الأزهر، وكان طه حسين نفسه واحداً من أبرز دعاة تطوير الأزهر كي يتلاءم مع المفهومات الليبرالية الجديدة في القومية والوطنية وتقليد الغرب وقد صب عليه جام غضبه في صورة انتقادات عنيفة لأوضاعه وأحوال طلابه ومدرسيه والمواد التي تُدَرَّس به انظر: =

٢- أما بالنسبة للغة العربية والأدب وفنونه المختلفة فقد كانت كلها من أخطر ميادين الجدل والصراع بين الفريقين؛ حيث تسري التأثيرات الفكرية والثقافية إلي القطاعات الكبيرة من الشعب عبر وسائل متعددة منها الصحافة، والقصة، والمسرح والسينما، والإذاعة، والكتب. . . إلخ. وقد شغف دعاة التغريب بالأدب الغربي وفنونه وأفاضوا في الكتابة عن أدباء الغرب ومفكريه «حتى أصبح العلم بآدابهم هو وحده آية التبحر في الثقافة»[1] في نظر التغريبيين الذين لم يقتصر اهتمامهم على نقل وتقليد فنون الأدب الغربي، بل انصرف اهتمام وجهد الكثيرين منهم إلى تنقص الأدب العربي واللغة العربية. أما الأدب فقد تناولوه بالنقد والتشكيك بما لا مزيد عليه مثلما فعل طه حسين «في الشعر الجاهلي».

وأما اللغة العربية فقد كانت المعركة حول «الفصحى» من أخطر الميادين التي دار حولها الجدل. وبصفة عامة كانت أهداف أنصار الجديد «التغريبيين» بخصوص اللغة العربية تتمثل في ثلاثة أمور: أولها إحلال العامية محل العربية الفصحى. وثانيها كتابة العربية بالحروف اللاتينية. وثالثها العناية بالآداب الحديثة وما يتصل منها بالقومية خاصة، وبما يسمونه «الأدب الشعبي» ويقصدون به كل ما هو متداول بغير العربية الفصيحة. وفي نظر الإسلاميين كان الهدف الأساسي من كل هذه المحاولات هو صرف الناس عن الثقافة العربية وتقليل العناية بالماضي العربي الإسلامي؛ شعره ونثره وتاريخه وعلومه، الأمر الذي يؤدي إلي قطع صلة المسلمين بماضيهم وهو ما يهدف إليه التغريبيون لتحقيق النهضة - بزعمهم- ويؤدي إلى ما هو أكثر من ذلك من «تفريق المسلمين عامة والعرب خاصة بتفريقهم في الدين وتفريقهم في اللغة، وتفريقهم في الثقافة، وقطع الطريق علي توسع العربية المحتمل بين مسلمي العالم، حتى لا تتم وحدتهم الكاملة»[2].

وكان على أنصار «القديم» والمدافعين عن الإسلام أن يواجهوا تلك المحاولات المختلفة المتعلقة باللغة العربية التي تمت تحت شعارات «التجديد» و«التطوير» و«مواكبة العصر»، وخاصة أن الدعوة لترجمة معانى القرآن إلي اللغات الأخرى قد ارتبطت في أذهانهم بتلك المحاولات مثلما ارتبطت في أذهانهم بقضية إصلاح الأزهر وفرنجته، ومن ثم فقد وجهوا انتقاداتهم الحادة لدعاة التجديد في اللغة العربية، أو لكتابتها بالحروف اللاتينية واستبدال

= - طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، م س ذ، ١/ ٨٧- ٩٣.

(١) محمد حسين، الاتجاهات. . .، م س ذ، ٢/ ٢٨٣.

(٢) انظر: المرجع السابق/ ٣٨٤٢.

العامية بها، وكذلك لمحاولات ترجمة معاني القرآن. وبرز تيار من المدافعين عن الأدب العربي واللغة العربية الفصحى من أعلامه: مصطفى صادق الرافعي، ومصطفى لطفي المنفلوطي، وأحمد محرم، والشيخ يوسف الدجوي، والشيخ أحمد محمد شاكر، وغيرهم ممن كتبوا كثيراً في صحف ومجلات تلك الفترة رداً على دعاة التجديد في مجالات اللغة والأدب.

وقد عارض حسن البنّا فكرة الكتابة بالعامية وبالحروف اللاتينية، وأبدى شكوكه في دعوة ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى، وكتب في تلك الظروف عدداً من المقالات تحت عنوان ثابت هو «التجديد في الأدب العربي»؛ طرح فيها وجهة نظره بخصوص هذه القضية؛ فأكد أن الأدب العربي في حاجة إلى تجديد يجعله يتمشى مع روح العصر ويتلاءم مع مقتضيات الحياة الحديثة ويستمد من روح الأمم العصرية. ورأى أن هذا الأمر لابد منه ويشعر بضرورته كل من يعنى بنهضة الأمة وترقيها، وأن «القديم والحديث لفظان عاديان، بل ناموسان مطردان لا يستحقان ضجة ولا ضجيجًا»[1]. لكنه مع هذا الرأي المعتدل بين الفريقين انتقد اتجاه المحدثين المتصدرين لهذه المهمة، ورأى أنهم سلكوا إلى هذه الغاية سبلاً لا تؤدي إليها ولا تفيد منها، ومنها: الإسراف في التقليد الأوربي، والغلو في التشكك واتخاذ الفروض حقائق مسلمة تبنى عليها نتائج ثابتة، والزراية بالأسلاف، والتستر بحرية البحث واحترام الفكر، والتوصل بذلك إلى هدم العقائد الثابتة، والتحلل من قواعد الأخلاق، واعتماد الإيهام والغموض. والخلاصة أن مثل تلك السبل «تجعل التجديد في الأدب العربي تجديداً هدامًا لا ثمرة له ولا فائدة منه». واقترح البنّا أن يُبنَى التجديد في هذا المجال على عدة أسس منها «الابتكار في الأغراض والمعاني بحيث يرتبط الأدب بالحياة، وتمجيد السلف، وخدمة الأخلاق والفضيلة بقدر خدمة الفن والعاطفة؛ إذ لا خير في أدب ينتج فوضى الأخلاق واضطراب ميزان الاستقامة في الأمة، وحينئذ يتحرر العقل حرية حقيقية من ربقة النزعات الباطلة، ويكون الأدب صلَةً بين العقول والعواطف، ورابطة بين الشعوب الشرقية باللغة العربية الكريمة»[2].

وما يجب التأكيد عليه في هذا السياق هو أن كلا الفريقين من المحدثين دعاة «التَّفَرنُج»، ومن الإسلاميين، كانا على وعي تام وإدراك كامل بأن ما يقوم به في مجال اللغة والأدب

(١) حسن البنّا، التجديد في الأدب العربي، ج أم س - ١ -ا -٢١ صفر ١٣٥٢، والمقال موقع باسم «أبو علي» وقد راجعنا الأستاذ سيف الإسلام حسن البنّا فأفاد بأن والده كان بالإضافة إلى توقيعه باسمه يكتب تحت أسماء كنى مثل «أبو علي» و «أبو الوفاء».

(٢) حسن البنّا، المصدر السابق، المقال نفسه.

مرتبط أشد الارتباط بتصوره الخاص لسبيل النهضة وكيفية تحقيق التقدم، وقد ظهر ذلك واضحًا في الدعوة للكتابة بالحروف اللاتينية واقتفاء أثر الغرب في الفنون الأدبية المختلفة بالنسبة لاتجاه التغريبيين من المحدثين، وفي التمسك بأصالة اللغة العربية وإحياء التراث الأدبي العربي ومهاجمة دعوات العامية والسوقية بالنسبة إلى الإسلاميين دعاة التجديد بالتمسك بالإسلام والاستعانة بتراثه.

٣- **قضية الزي**: كانت هذه القضية ميدانًا لمعركة كبيرة بين أنصار القديم وأنصار الجديد الذين رُمُوا (بالمُتَفَرْنجين). وبرغم أن الجدل حولها لم يَخْلُ من الطرافة، وكذلك من تبادل الألفاظ القاسية بين المتجادلين حولها؛ إلا أنها في دلالاتها الأعمق كانت ترمز إلى جانب من جوانب الصراع بين الاتجاهين «الإسلامي» و«التغريبي». وكان الميدان الرئيس لمعركة الزي هو غطاء الرأس: الطربوش أم القبعة؟ ومرة أخرى ظهرت تأثيرات التطورات التي كانت تشهدها تركيا تحت الحكم الجديد للكماليين على الأوضاع المختلفة في مصر؛ فعلى أثر إقدام الكماليين على استبدال القبعة «البرنيطة» بالطربوش، دعا أنصار «التَفَرْنُج» في مصر إلى اقتفاء أثر الكماليين في ذلك، وبدأت الصحف والمجلات مثل المقتطف والهلال تروج للقبعة وتهاجم الطربوش[1]. ووصل الأمر بالمُتَفَرْنجين إلى أن ربطوا بين مجرد لبس القبعة وتحقيق التقدم والنهضة(!) بعد أن يتخلوا عن لبس الطربوش لأنه بزعمهم سبب التخلف والانحطاط (!). كما وصل الأمر إلى حد طلب فتوى طبية من الجمعية الطبية المصرية في هذا الموضوع؛ فأفتت بصلاحية «البرنيطة» وعدم صلاحية «الطربوش» للمصريين. وقد امتدت هذه الدعوة إلي «العمامة» و«الجبة». وبالفعل نجح دعاة تقليد الغربيين و «أتاتورك» في استبدال الطربوش «بالعمامة» والبذلة الأوربية «بالجبة» حتى بالنسبة لطلبة «دار العلوم»[2].

وقد ثار دعاة المحافظة على التقاليد الشرقية والتراث الإسلامي ضد موجة «القبعة»

---

(١) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية...، م س ذ، ٢/ ٢٦٥.

(٢) محمد محمد حسين، الاتجاهات...، م س ذ، ٢/ ٢٦٥ ومن الجدير بالذكر أن حسن البنَّا كان لا يزال طالبًا بدار العلوم في ذلك الوقت وقد ارتدى شأنه شأن غالبية طلبة دار العلوم البدلة والطربوش بعد تَمنُّع طويل بدلاً من العمامة (التي كان يلبسها قبل ذلك) والجُبَّة. ولم يكن البنَّا مقلدًا لدعاة التغرب أو اقتفاء أثر الكماليين في لبس البدلة على الأقل، فقد أفتى الشيخ عبد الله دراز، شيخ علماء دمياط (١٩٢٧) بأن البدلة المكونة من سترة وبنطلون ليست زيًا خاصًا بالكفار، وقال إن خليفة المسلمين كان يلبسها وفوق رأسه الطربوش... فهذا الزي لا شيء فيه» انظر:

- عبد الله دراز، إجابة على الأسئلة في مسألة الزي والتقليد، الفتح - ٥٦ - ٢ غرة المحرم ١٣٤٦ - ٣٠ يونية ١٩٢٧.

والتَبَرْنُط. فالرافعي دافع دفاعًا مجيدًا عن الطربوش وهاجم القبعة هجومًا ضاريًا(١). وأحمد تيمور باشا كتب بحثًا مطولاً استقصى فيه أصل «كلمة طربوش» وعلاقته بالعمامة، وتاريخ استعمال كلمة «طربوش» في مصر وفي بعض البلاد العربية(٢). والشيخ يوسف الدجوي - وكان من كبار العلماء - انتقد دعاة التبرنط ولام السيد عبد الحميد البكري رئيس الصوفية لأن جمعية الرابطة الشرقية التي كان يرأسها أيضًا أيدت الدعوة للبس «البرنيطة»(٣).

وقد سبقت الإشارة إلى أن طرفي المعركة كانا يدركان عمق مغزاها؛ كل في إطار توجهه العام ورؤيته للإصلاح والنهضة. فالداعون إلى التبرنط دعوا إليه في إطار رؤيتهم المنطلقة من «تقليد الغرب» والتشبه بالأوربيين. أما المدافعون عن الطربوش فقد رأوا في دفاعهم عنه دفاعًا عن هويتهم وحفظها من الذوبان في هُوِيَّة الغرب ومدنيته المناقضة للهُوِيَّة والمدنية الإسلامية في كثير من جوانبها.

ويبدو أن البنَّا لم يَحْفِل كثيرًا بهذه القضية، فلم يكتب عنها كثيرًا. وعندما كتب كان الأمر يتعلق باقتراح صرح به شَيخ الأزهر الشيخ المراغي أشار فيه على ولاة الأمور بأن يلبسوا الجيش المصري العمامة ويجعلوها له شعارًا(٤). آنذاك كتب البنَّا مؤيدًا هذا الاقتراح، وأرسل برقية إلى رئيس الديوان الملكي بسراي رأس التين يرجو فيها ألا تكون القبعة غطاء الرأس في الجيش»(٥).

(١) محمد محمد حسين م س ذ، ٢/ ٢٦٥، ٢٦٦ ج٢.

(٢) أحمد تيمور باشا، الطربوش: بحث في لفظه وتاريخه، مجلة الفتح - ٥ - ١ - ٥ المحرم ١٣٤٥ - ١٥ يوليو ص ١-٦، وقد وجد تيمور في بحثه أن الطربوش «لفظ فارسي محرف عن «سربوش» ومعناه غطاء الرأس، وأورد شواهد كثيرة، ترد أصله إلى القرنين الخامس والسادس الهجريين.

(٣) الشيخ يوسف الدجوي، إلى حضرات العلماء: نظرة في الموقف الحاضر، مجلة الفتح -٩-١ في صفر ١٦٤٥ - ١٢ أغسطس ١٩٢٦، ص ١-٤.

(٤) انظر: حول حديث فضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الأزهر عن القبعة في الجيش، حوار مع المرشد العام للإخوان المسلمين منشور بمجلة النذير الأسبوعية - ٢٠-٢-١٥ جمادى الأولى ١٣٥٨هـ وفي هذا الحوار أكد البنَّا على «أن الإسلام ينهى عن التشبه بأهل الكفر في زيهم، والقبعة ولا شك من زيهم، وأقل ما فيه الكراهة. وربط القضية بالشعور القومي الوطني وضرورة عدم التنازل عنه بأي حال من الأحوال. وأورد كثيرًا من الأحاديث والأقوال المأثورة في فضل لبس العمامة «وأنها شعار العروبة» وبرغم هذا فقد كان البنَّا لا يلبسها دائما ولا يأمر أتباعه بلبسها؛ إذ من المشهور عنه لبس الطربوش غالبًا عندما كان يظهر في المناسبات العامة.

(٥) بين القبعة والطربوش في الجيش (برقية حسن البنَّا، المرشد العام للإخوان المسلمين إلى رئيس الديوان الملكي) مجلة النذير الأسبوعية -٢٠ -٢ - ١٥ جمادى الأولى ١٣٥٨ هـ ص٢١.

٤ - قضية المرأة: وقد كانت وما يتعلق بها من قضايا مختلفة، من أكثر الموضوعات إثارة للجدل، وذلك لسعة الخلاف بين المسلمين والغربيين فيما يتصل بها من عادات ومن تقاليد. ومنذ طرح قاسم أمين مشكلة المرأة في كتابيه: «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة»[1]، لم ينقطع الجدل حول المرأة وقضاياها ومشكلاتها، فقد أثار ظهور الكتابين ضجة شديدة في أول القرن العشرين، وظلا موضع أخذ ورد في الصحف طوال نصف قرن ويزيد. ومن ثم فقد كان احتدام الجدل حولها خلال العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين استئنافًا لما أثاره قاسم أمين في مطلع القرن.

وتحت تأثير الظروف السياسية التي مرت بها مصر في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وبصفة خاصة ثورة ١٩١٩ وخروج النساء فيها في مظاهرة شهيرة طافت شوارع القاهرة هاتفة بالحرية في طريقها إلى دار المعتمد البريطاني، وكذلك تحت تأثير الدعاية الكمالية وأنصارها في مصر من المُتَفَرْنجين والمقلدين للغرب؛ تطورت الموضوعات والقضايا المتعلقة بالمرأة تطورًا سريعًا، وتزعمت صفية زغلول وهدى شعراوي الحركة النسوية الجديدة، وتألفت لجنة مركزية للسيدات الوفديات وشاركت مشاركة فعالة في حركة المقاطعة الاقتصادية في سنة ١٩٢٢. وقامت هدى شعراوي بتأسيس الجمعيات النسوية وإقامة الندوات والمحاضرات وسافرت - في سابقة ليس لها مثيل من قبل امرأة مسلمة - إلى باريس وأمريكا لدراسة شئون المرأة، وأخذت تلقي بالتصريحات والأحاديث لمندوبي الصحف.

ولم تقتصر التطورات التي شهدتها القضايا المتعلقة بالمرأة على جوانب المشاركة في العمل الوطني واقتحام مجالات التعليم المختلفة، وغير ذلك مما يمكن اعتباره تطورًا إيجابيًا إذا ضُبطَ ووُجِّه التوجيه السليم، وإنما جرت تطورات أخرى تتعلق بتقليد المرأة الغربية في زيها وفي خروجها للعمل والمطالبة بالمساواة بالرجل في كل شيء، وخاصة في موضوع المواريث، وفي منع تعدد الزوجات، وفي الاختلاط. وروَّج أنصار «التَفَرْنُج» وتقليد الغرب لكل ذلك ولضرورة أن تقتفي المرأة المصرية أثر المرأة الغربية وتتشبه بها، فخلعت الحجاب وبالغت المرأة في السفور، واقتحمت كل ميادين العمل بلا تمييز بين ما يناسبها وما لا يناسبها، وبلغ

(١) ظهر كتاب تحرير المرأة عام ١٨٩٩ ثم ظهر كتاب المرأة الجديدة عام ١٩٠٠، وقد قدم محمد محمد حسين عرضًا جيدًا ووافيًا لمضمون الكتابين خلص منهما إلى أن قاسم أمين سعى للتوفيق بين الإسلام وبين المذاهب الغربية فيما يتعلق بالمرأة، وأكد على أن قاسم أمين لم يقصد ولم يتصور أن يصل حال المرأة في السفور والتهتك إلى ما وصلت إليه فيما بعد وإنما أراد الوقوف عند ما أمر الله به من الحجاب وعدم حرمانها من التعليم.

الاختلاط مداه خاصة في الجامعة . . . إلخ. وكانت هذه التطورات تتم بسرعة مذهلة، وفي إطار مُنَاخ عام تنتشر فيه الدعوات الإلحادية والموجات الإباحية. واستطاع أنصار تلك الاتجاهات أن يجذبوا إليهم الشباب خاصة بحكم ظروفه وتكوينه وسنه وثقافته.

وبرغم حدة التغيرات التي طرأت على المرأة وما يتعلق بها على النحو السابق، وبرغم أن حُمَّى التقليد كانت من القوة بحيث تجرف في تيارها كل من يعارضها، فقد تصدى المحافظون الإسلاميون لها ما وسعهم ذلك. وصحيح أن جهودهم في هذا المجال «لم تستطع أن تقف في وجه هذا التيار أو تقلل من حدته وسرعته»[1]؛ إلا أنهم لم يَنُوا في التحذير من مخاطر تقليد المرأة المسلمة - والشرقية عامة - للمرأة الغربية والمفاسد والشرور التي ستنجم عن المضي في هذا الاتجاه؛ من التحلل الأخلاقي وانتشار البغاء، والأمراض المرتبطة به، وفقدان العفة، وإهدار الفضيلة وغير ذلك مما وقعت أضراره فيما بعد بالفعل.

ومما يجدر أن نلاحظه في هذا السياق أن المحافظين الإسلاميين وهم يتصدون للدفاع عن تقاليد المرأة المسلمة التي فرضها الإسلام (مثل الحجاب، وأموز الزواج والطلاق وكل ما يتعلق بالأحوال الشخصية)، وكذلك وهم يفندون آراء واتجاهات أدعياء التجديد المُتَفَرْنجين، كانوا يوسعون من إطار نقدهم وهجومهم ليشمل ليس فقط محاولات إفقاد المرأة المسلمةَ هويتها وما ينجم عن ذلك من مفاسد وشرور بتقليدها للمرأة الغربية، وإنما ليشمل هجومهم أيضًا الاتجاه التغريبي كله في شتى المجالات السياسية والاجتماعية والفكرية، كما كانت تلك الموضوعات مدخلاً ملائمًا ليقوموا بانتقاد الحضارة الغربية[2]، ولفضح مواضع الضعف فيها وتحذير المسلمين من الاندفاع في تقليدها بلا روية مع تأكيدهم - على نحو ليس أقل من التغريبيين - على ضرورة الاستفادة من منجزات الغرب التكنولوجية الحديثة.

---

(١) المرجع السابق نفسه ٢/ ٢٥/ - ٢٦٠.

(٢) توجد نماذج كثيرة من كتابات الإسلاميين تؤكد انطلاقهم ليس من مجرد نقد اتجاهات التقليد في مجال المرأة ولكن انتقاد الحضارة الغربية وبيان شرورها والتحذير منها أيضًا. ولا بد من ملاحظة تلك الروح المعنوية المرتفعة لديهم في مقابل حالة الانسحاق الكامل لأنصار التغريب تحت بريق الحضارة الحديثة وزخرفها، انظر على سبيل المثال:

- الشيخ مصطفى صبري، قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب (القاهرة المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٥هـ) ص١٧-٢٢، أيضًا ص٢٦، ص٢٧ ومن النماذج النادرة في هذا المجال والتي تنتقد الغرب وتقليده في قالب روائي كتبه شيخ أزهري بإتقان ملحوظ انظر: الشيخ مصطفى أحمد الرفاعي اللبان، السفور والحجاب: رواية اجتماعية سياسية (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٨هـ) عدد صفحاتها ثلاثون صفحة.

إذن فالمعركة بين «القديم والجديد» بصفة عامة، وفي الميادين الأربعة السابق تناولها بصفة خاصة، وما ثار حولها وبسببها من جدل فكري، كانت عاملاً جوهريًا من العوامل التي أسهمت في تشكيل المُنَاخ الثقافي العام في المجتمع طوال تلك الفترة التي عاصرها حسن البنَّا، وكانت محفزًا لكل فريق من المتصارعين لأن ينظم صفوفه ويجند كل طاقاته وإمكانياته، ويوظف كل ما لديه من قوى عقلية ومصادر فكرية لدعم موقفه. فهذا يستدعي ثقافة الغرب وتراث مفكريه، وذاك يستدعي تراث المسلمين وتاريخهم وثقافتهم الإسلامية، وبرغم ما قد يكون من نتائج سلبية للانقسام وحدة الجدل بين المتنازعين فإن التدافع بين الفريقين قد تمخض ولا شك عن نتائج إيجابية. وكان من أبرز تلك النتائج أن دب النشاط في عالم «أفكار المسلمين» بعد أن ران عليه الجمود طوال قرون الانحطاط، وشابته الكثير من الأفكار والعادات القتالة. وكان مثل هذا المُنَاخ المفعم بالحركة والتدافع يهيئ لمزيد من الجهود في تخليص الإسلام وتراثه من أوزار التخلف والانحطاط.

ثانيًا المعركة حول الهُوِيَّة وإطار الانتماء السياسي

كانت قضية تحديد هُوِيَّة مصر وإطار انتمائها السياسي واحدة من القضايا الكبيرة التي بدأت تثار خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، ودار حولها الجدل خلال العقدين الأولين من القرن العشرين، وتبلور الخلاف حولها واحتدم خلال العقود الثلاثة للعهد الليبرالي.

وإذا كانت المعركة حول القديم والجديد قد دارت بين عقلية تمثل الاتجاه الإسلامي وعقلية أخرى تمثل الاتجاه التغريبي كما سبق، وإذا كانت أيضًا محورًا للاستقطاب الاجتماعي والثقافي، فإن المعركة حول الهُوِيَّة ستدور بين العقليتين نفسيهما وستكون محورًا آخر للاستقطاب السياسي والفكري هذه المرة؛ فلا بد إذن من بحثها في ضوء الأوضاع والمتغيرات السياسية والفكرية ليس في مصر وحدها وإنما في المحيط الإسلامي والعالمي أيضًا. وبعبارة أخرى في إطار آليات الصراع الحضاري بين «الشرق الإسلامي» و«الغرب المسيحي الاستعماري الحديث».

ففي مواجهة عدوان أوربا المستمر على العالم الإسلامي طوال القرن التاسع عشر، انطرحت فكرة «الجامعة الإسلامية» كرابطة سياسية للم شمل الأمة الإسلامية، وكإطار حركي لتعبئة قواها في سبيل التصدي لهجوم الاستعماري الغربي. وكانت الأفكار القومية والعصبيات العرقية في ذلك الوقت عاملاً من أهم عوامل قيام الحروب والانقلابات السياسية في أوربا مدفوعة بإنجازات الثورة الصناعية وبتكالب دولها في الميدان الاستعماري. ومن ثم

فكم كان طرح تلك الفكرة الجامعية (الجامعة الإسلامية) موقفاً كعاصم للعالم الإسلامي وهو يواجه الغرب الذي كان يعاني من قواصم التناحر القومي والتجزئة العرقية.

بيد أن «الجامعة الإسلامية» لم يقدر لها أن توضع موضع التنفيذ، وظلت شعاراً مرفوعاً أكثر منها واقعاً محققاً، إلى أن هوى هذا الشعار في أعقاب الحرب العالمية الأولى بفعل الجهود المستميتة التي بذلها الغرب في سبيل وأد أي فكرة أو حركة يكون من شأنها إعادة بعث القوة في العالم الإسلامي. إذ فككت أوصال الدولة العثمانية وألغيت «الخلافة الإسلامية» نهائياً في إطار إجراءات تصفية «المسألة الشرقية»[1]، وإعادة ترتيب الأوضاع طبقاً لمنطق ومصلحة الغرب ودولة الاستعمارية هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية كانت تأثيرات الأفكار والحركات القومية في أوربا القرن التاسع عشر قد بدأت في الظهور في محيط العالم الإسلامي على يد العناصر المثقفة ثقافة غربية، وبصفة خاصة من الأقليات المسيحية[2]، وبتأييد كامل من قبل السلطات والدوائر الاستعمارية[3]. وفي ذلك السياق ظهرت حركة القومية العربية في المشرق العربي، وقامت حركة تركيا الفتاة تنادي بالقومية «الطورانية» وغيرها من الحركات والأفكار المماثلة في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، وقد وصلت بعض تلك الحركات إلى السلطة في بلادها – في معظم الحالات – وأسست «الدولة القومية» على أساس وطني علماني في محاولة لتقليد أوربا.

وكانت مصر ساحة للتجاذب بين دعاة «الجامعة الإسلامية» يمثلها الحزب الوطني وزعيمه مصطفى كامل، ومن بعده محمد فريد، وبين المنادين بالقومية المصرية يمثلهم حزب الأمة العلماني الذي نشأ في كنف الاحتلال البريطاني وبتأييد منه، ونشأت عنه فيما بعد أهم أحزاب

(١) حول أهمية «المسألة الشرقية» بالنسبة للغرب في علاقته مع الشرق الإسلامي انظر:
- عزيز سوريال عطية، العلاقات بين الشرق والغرب: تجارية ثقافية صليبية، ترجمة فيليب صابر يوسف ومراجعة أحمد خاكي (القاهرة: دار الثقافة المسيحية الطبعة الأولى ١٩٧٢) ص ١٢، ١٣، حيث يبرز الوجه الصليبي الذي كان يخفيه الغرب تحت ستار «المسألة الشرقية».

(٢) حول دور المسيحيين في نقل الأفكار القومية والترويج لها انظر على سبيل المثال:
- مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية، م س ذ، ص ١٠١-١٠٢ حيث يوضح دور الأقليات المسيحية في إثارة النعرات القومية في البلقان خلال القرن ١٩.

(٣) من أهم الكتب التي تناولت دور الاستعمار في مساندة وتشجيع الحركات القومية لتقويض هيبة الدولة العثمانية وتفتيت وحدة العرب والمسلمين انظر: لويس عوض، م س ذ، ص ٢٧٨، ٢٧٩، حيث يؤكد أن إنجلترا شجعت «مصر للمصريين» و«الشام للشوام» و«أرمنيا للأرمن» ليس فحسب بل شجعت أيضاً «فلسطين للإسرائيليين» (نأسف لأن لويس عوض كتبها «إسرائيل للإسرائيليين»!).

العهد الليبرالي (الوفد- والأحرار الدستوريون). ومنذ وقعت مصر في قبضة الاحتلال عام ١٨٨٢، وبصفة خاصة عندما فُرضت عليها الحماية في سنة ١٩١٤ وقُضي على علاقتها الشكلية بالدولة العثمانية، كان دعاة الجامعة الإسلامية يجاهدون حتى لا تنفصم عرى الرابطة بينها وبين الدولة العثمانية؛ لأن النتيجة في نظرهم كانت تعني أن تصبح مصر جزءاً من الإمبراطورية البريطانية التي تحتل البلاد بالفعل، في حين أن المنادين بالقومية كانوا يناضلون للانفصال عن الدولة العثمانية ويهاجمون بضراوة فكرة الجامعة الإسلامية. بل وغالبًا ما نظر زعماء حزب الأمة إلى الاحتلال باعتبار أنه يقوم بمهمة تحديثية في البلاد لتتمكن من اللحاق بالتقدم. وقد ظهر بجلاء طوال العهد الليبرالي إلى أي مدى تهاونت تلك الأحزاب العلمانية وعلى رأسها حزب «القومية المصرية العتيد»[١] في قضية الاستقلال والجلاء الناجز للاحتلال.

وخلال العقود الثلاثة للعهد الليبرالي احتدم الجدل وتشعب حول الهُوِيَّة وإطار الانتماء السياسي. وكانت قد تبلورت عدة قضايا فرعية (ارتبطت بإطار الجامعة الإسلامية أو بإطار الجامعة القومية أو بهما معًا). وكانت تلك القضايا أهم موضوعات الجدل، في ذلك السياق الذي تفاعلت فيه الجوانب الفكرية والجوانب الحركية العملية، على النحو التالي:

١- إطار «الجامعة الإسلامية» والهُوِيَّة «العقدية»

قُصد «بالجامعة الإسلامية» لدى دعاتها: «أن يعتصم المسلمون بجامعة كبرى تقابل اجتماع الدول المسيحية على اهتضام حقوق الأمة الإسلامية»[٢]. وهذه الجامعة كإطار حركي عام تقوم على أساس رابطتين: الأولى هي رابطة العواطف والشعور بالوحدة بين المسلمين المؤسسة على الأخوة في العقيدة، والثانية هي الرابطة السياسية التنظيمية المتمثلة في «الخلافة الإسلامية». ومن ثم فقد كانت فكرة الجامعة بمنزلة الصياغة الفكرية للرد على مفهوم «المسألة الشرقية» لدى الغرب ذلك المفهوم الذي كان يعني القضاء على القوة السياسية للمسلمين وتحطيم كيانهم الدولي.

وبرغم صلابة السلطان عبد الحميد في مقاومته للعصبية القومية التركية، ولكل عرقية أخرى، فقد استمرت القلاقل والاضطرابات القومية- التي غذتها الدول الاستعمارية وخاصة في البلقان - تعمل عملها. واستطاعت حركة «تركيا الفتاة» الإطاحة بالسلطان عبد الحميد

(١) على حد تعبير الأستاذ طارق البشري في وصفه لحزب الوفد انظر: البشري، المسلمون والأقباط. . .، م س ذ، ص٥٨٢.

(٢) رفيق العظم، الجامعة الإسلامية. . .، م س ذ، ص٢٢، ص٢٦، ٢٧.

على أثر إعلان دستور ١٩٠٨، فخسرت الجامعة الإسلامية واحداً من أكبر المدافعين عنها، وانطلقت العصبية التركية من عقالها. وما هي إلا سنوات قليلة حتى نَشبَت الحروب البلقانية وصراع القوميات المرير الذي لم يهدأ -نسبيًا- إلا بعد تصفية «المسألة الشَرقية» واقتسام الدول الاستعمارية تركة «الرجل المريض» عقب الحرب الأولى.

وفي مصر قوي تيار الدعوة للجامعة الإسلامية والارتباط بالخلافة خلال السنوات الأولى من القرن العشرين. ودافع الشيخ علي يوسف (صحيفة المؤيد) ومصطفى كامل ومحمد فريد (صحيفة اللواء- الحزب الوطني) دفاعًا مجيداً عن الجامعة والخلافة الإسلامية. ولما كان هذا الاتجاه يعمل ضد السياسة الاستعمارية، «لم يأت عام ١٩١٢ حتى كان الحزب الوطني قد ضعف بتشريد قياداته وبالتصدع الداخلي. وظهر نذاك حزب الأمة ذي النزعة « المصرية».
وصحيح أن التنادي بالجامعة الإسلامية قد اشتد قبيل الحرب العالمية الأولى على أثر الاعتداءات المتكررة للدول الأوربية على العالم الإسلامي (مثل احتلال إيطاليا لليبيا في سنة ١٩١١، وفرض فرنسا حمايتها على المغرب في سنة ١٩١٢) إلا أن الجميع قد ذَهَلوا عن «الجامعة الإسلامية» في أعقاب تلك الحرب وإلغاء الخلافة الإسلامية- الأساس التنظيمي والرابطة السياسية المشخصة للجامعة. وكان إلغاؤها أحد شروط كيرزون التي ضمنها معاهدة لوزان بين الحلفاء عام ١٩٢٣[١].

وقد جاء إعلان إلغاء الخلافة (٢٧ رجب ١٣٤٢- ٣ مارس ١٩٢٤م) في ظروف سياسية مضطربة كانت تشهدها مصر. فهناك وزارة الوفد الأولى طبقًا لدستور ١٩٢٣ وزعيمها سعد زغلول المُعادي للجامعة الإسلامية، والمتحدث باسم الوطنية المصرية. وهناك الملك فؤاد الذي كان يبحث عن سلطاته التي كان النظام الدستوري البرلماني الجديد قد حجمها إلي حد كبير. كما كان هناك الأزهر وهيئة كبار العلماء. وكانت مشاعر المسلمين مؤججة في مصر عامة بعد أن أثارها قرار إلغاء الخلافة. وفوق كل هذا كان هناك الإنجليز وممثلو الاستعمار. وبدأت الصحافة الحزبية تتداول موضوع الخلافة. وعلى الأثر تشكلت في (١٩ مارس ١٩٢٤م) لجنة من علماء وطلبة الأزهر و«دعت هيئة كبار العلماء والأمراء وغيرهم للبحث في أمر الخلافة»[٢]. وتمخضت تلك الجهود عما أُسمِي «مؤتمر الخلافة» الذي عُقِد في (١٢ مايو

(١) انظر نص وثيقة معاهدة لوزان وبها الشروط الأربعة ومنها إلغاء الخلافة:
- أنور الجندي، م س ذ، ٢/ ٢٧٣.
(٢) انظر: البشري، المسلمون والأقباط، م س ذ ص ٢٨٣.

١٩٢٦م) «وانتهى إلى أن مركز الخلافة لا يمكن البتُّ فيه الآن»، وجاء في تقرير إحدى لجان المؤتمر ما معناه «استحالة قيام الخلافة بعد نشوء الحكومات الوطنية... وانتشار القوميات في العالم الإسلامي»(١). وكان هذا بمنزلة إعلان إخفاق ذلك المؤتمر.

وكانت المعركة الأهم حول قضية الخلافة هي المعركة الفكرية التي احتدمت بين أنصار الخلافة والجامعة الإسلامية والتمسك بالهُوِيَّة الإسلامية، من ناحية، وأنصار القومية العلمانية وتقليد الغرب في كل شيء من ناحية أخرى. وقد أسفرت تلك المعركة عن أربعة كتب أساسية، اثنان منها يؤيدان إلغاء الخلافة وما أقدم عليه مصطفى كمال، وهما: كتاب «الخلافة وسلطة الأمة» وقد نقله عن التركية عبد الغني سني؛ وكتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق. وآخران يعارضان مصطفى كمال وإلغاء الخلافة، وهما: كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمى» للشيخ محمد رشيد رضا، وكتاب «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة» للشيخ مصطفى صبري؛ ومن بين تلك الكتب ذاع صيت كتاب علي عبد الرازق، وأحدث ضجة كبيرة وأثار جدلاً حاداً بجرأته وعنفه في مهاجمة وهدم فكرة الخلافة، وتأكيده «أنها كانت، ولم تزل، نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد»(٢)، ومن ثم ففي رأيه أنه «ليس من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا»(٣). وبهذا أيد فصل الدين عن الدولة وفقًا للتصور العلماني الغربي. والأهم من ذلك أن علي عبد الرازق، وهو شيخ وأحد علماء الأزهر وقاضٍ شرعي، قدَّم -وهو في حلة علماء الإسلام (العمامة والجُبَّة) واعيًا أو غافلاً- تبريراً شرعيًا للأنظمة السياسة الوطنية القومية التي نشأت في تركيا ومصر وغيرها طبقًا لفلسفة وعقيدة تناقض فلسفة وعقيدة النظام الإسلامي. وكان مستنداً إلى حجج ومبررات بناها على تأويلات لبعض آيات من القرآن، وبعض السنة النبوية، وبعض وقائع التاريخ الإسلامي؛ أولها وفقًا لما أراد إثباته من البداية. كما أنه بتكريسه لفكرة انفصال الدين عن الدولة قوَّض دور العلماء في النصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ليس هذا فقط؛ بل نسف الأساس العقَدي الإسلامي الذي تقوم عليه الدولة، ومن ثم أسقط عنها الكثير من الوظائف المرتبطة بهذا الأساس، وعلى رأسها الجهاد ومسئوليتها الاجتماعية وفق المبادئ الإسلامية... إلخ، وقد أنتجت محاولته تلك جُرمًا أكبر تمثَّل في محاولة علمنة الإسلام من

(١) المرجع السابق، ص٣٠٦، ٣٠٧.

(٢) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: مطبعة مصر، الطبعة الأولى، ١٩٢٥م).

(٣) المصدر السابق نفسه.

داخله، ومن هنا تأتي أهمية حكم هيئة كبار العلماء بإدانة كتاب الإسلام وأصول الحكم، وإخراج «الشيخ علي عبد الرازق... مؤلف الكتاب من زمرة العلماء»(1)

وإذا كان إلغاء الخلافة هو آخر فصل من فصول المسألة الشرقية، طبقًا لما ورد في شروط كيرزون الأربعة؛ فقد كان هذا الإلغاء يعني تدمير الرابطة السياسية النظامية كأساس تقوم عليه «فكرة الجامعة الإسلامية». وكان يعني في الوقت نفسه نسف أهم العقبات من طريق الصهيونية وأطماعها في اغتصاب فلسطين؛ فما هي إلا سنوات قليلة مضت على إلغاء الخلافة، وعلى خفوت الدعوة للجامعة الإسلامية، حتى استفحل الخطر الصهيوني اليهودي في فلسطين، وبدأت العصابات الصهيونية تقوم بعملياتها الإرهابية ضد أهلها خلال عامي ١٩٢٩ و ١٩٣٠(2) وما بعدهما. وبدا أن كل ما حَذَّر منه دعاة الجامعة الإسلامية وشيك الوقوع. ومع ازدياد الشعور بالخطر - ليس في فلسطين وحدها وإنما في المغرب العربي أيضًا ومحاولات الفَرْنسة والتنصير في مناطق كثيرة من العالم الإسلامي ومنها مصر - ظهرت مرة أخرى أهمية الدعوة للجامعة الإسلامية. ولكن أوضاعًا كثيرة كانت قد تبدلت، وعندما تفاقمت المخاطر في فلسطين ونَشِبَت الثورة الفلسطينية معلنة الجهاد المسلح في عام ١٩٣٦ تخاذلت الدول والحكومات العربيّة والإسلامية عن نصرتها؛ بله عن أن تعلن الجهاد معها. وتلخص موقف الحكومة المصرية في التصريح الذي أدلى به محمد محمود رئيس وزراء مصر (١٩٣٨م) في باريس في طريقه إلى لندن؛ عندما سأله مندوب «الديلي ميل»: «هل تنوي درس الحالة في فلسطين»؟ فأجابه محمد محمود بقوله: «إنني رئيس وزراء مصر لا رئيس وزراء فلسطين»(3). وعندما تدهورت الأوضاع في أعقاب الحرب العالمية الثانية ونَشِبَت الحرب في فلسطين كانت الأنظمة العربية والإسلامية وحكوماتها في حكم الموات؛ إذ كانت توجهاتها العلمانية وأيديولوجياتها الوطنية القوميّة تفرض عليها عدم الإقدام على إعلان الجهاد؛ إذ لم يعد أحد وظائف الدولة القومية الحديثة.

---

(١) كان لمثل هذا الحكم أهمية كبرى في أنه ظل ينبه المسلمين إلى عدم شرعية النظم المؤسسة على أصول غير الأصول الإسلامية، وكان هذا منتهى طاقة العلماء قيامًا بأداء واجبهم، انظر الفقرة المقتبسة في نص «حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم» (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، غرة ربيع الأول ١٣٤٤) ص٢٩، ٣٠.

(٢) راجع حول تفاصيل تلك الحوادث: البشري، المسلمون والأقباط..، م س ذ، ص٥٨١.

(٣) أنظر نص التصريح المذكور لمحمد محمود، وتعليق صالح عشماوي عليه: مجلة النذير، ٩-١-٢٧ جمادى الأولى ١٣٥٧ ص٦، ٧.

بل اعتقد الزعماء الوطنيون بحكم ثقافتهم العلمانية التغريبية أن الدعوة للجهاد ستكون عامل تفرقة بالنسبة للأقليات المسيحية؛ فكانت نكبة ١٩٤٨، وإعلان قيام دولة الاغتصاب. وكان لابد في سياق تلك الظروف، المحلية والدولية، من قمع أي تحرك أو توجه نحو إعادة إحياء وبعث روح الجهاد في الأمة. وفي ذلك السياق كانت محنة جماعة الإخوان المسلمين الأولى في سنة ١٩٤٨ وما تلاها من محن أخرى خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

٢- إطار الجامعة القومية والهُويَّة الوطنية

يختلف الإطار القومي الذي تحدده الهُويَّة الإثنية (العرقية والثقافية والمذهبية) عن إطار الجامعة الإسلامية وهويتها العَقَدية، وذلك من حيث المضمون والجوهر والقضايا التي ترتبط بكل منهما.

فالقومية (هي ترجمة للاصطلاح الغربي Nationalism) تُصور وعيًا يجد جماعة محدودة من الناس، ويضمها إطار جغرافي ثابت، ويجمعها تراث مشترك، وتنتمي إلى أصول عرقية واحدة. وهي بهذا المعنى تدعو أصحابها إلى العمل على تعزيز ثقافتهم الموحدة، وتدعيم تراثهم المشترك، وتنمية مصالحهم الخاصة مع حصر جهودهم في هذا النطاق أساسًا(١). وقد ظهرت القومية وتبلورت بالمعنى السابق في أوربا في القرن التاسع عشر، وفي منتصفه بدأت تتسرب إلى مناطق مختلفة من العالم الإسلامي؛ وخاصة في الولايات العثمانية في منطقة البلقان، وفي بلاد الشام، عن طريق المثقفين ذوي الاتجاه الغربي، وبتأييد ودعم من دول الاستعمار وإرساليات التنصير، وخاصة الإرساليات الإنجيلية الأمريكية. «وبدأت قصة الحركة القومية للعرب في بلاد الشام في سنة ١٨٤٧ بإنشاء جمعية أدبية قليلة الأعضاء في «بيروت في ظل رعاية أمريكية»(٢). وحتى أواخر القرن التاسع عشر اتخذت طابعًا ثقافيًا يعنى

(١) انظر حول هذا المعنى:
- محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، م س ذ، ص١٩٥ وانظر تعريفًا آخر لها في:
- ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية (القاهرة دار المعارف ١٩٦٤) ص ٢٨ حيث يعرفها بقوله: «هي حب الأمة وارتباط باطني مماثل بها». والأمة عنده هي «جماعة من البشر تشد بعضَهم إلى بعض علائقُ اللغة والتاريخ». والوطن هو «الأرض التي تقطنها هذه الجماعة من البشر» ويلاحظ الفارق الهائل بينَ مضمون فكرة القومية وفكرة الجامعة الإسلامية.

(٢) انظر من أهم الكتب التي أرخت للقومية العربية:
- جورج أنطونيوس، يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، ١٩٨٢) ص٧١ وللوقوف على التفاصيل التي يوردها حول دور الإرساليات الأمريكية، والمسيحيين الشوام في هذا الصدد انظر بصفة عامة من ص٩٧ إلى ص١٢٦.

ببعث التراث العربي. وكانت كثرة كبيرة من رجال الرعيل الأول من مسيحيي الشام الذين روجوا للقومية العربية طبقًا للمفهوم الغربي العلماني.

وفي مصر ظهرت الفكرة القومية أيضًا، وجاءت صدًى للاتجاه العالمي نحو القومية في القرن التاسع عشر. وكان المنادون بها من ذوي الثقافة العربية والتوجهات العلمانية. وقد أخذت طابعًا محليًا مصريًا على النحو الذي مثله حزب الأمة وأحمد لطفي السيد بصحيفة «الجريدة». وعبرت عنه أيضًا صحيفة المقطم «التي كانت تعمل لحساب الإنجليز»(١). وبرغم هجرة عدد كبير من مسيحيي الشام، الذين كانوا من الداعين للقومية العربية إلى مصر، وذلك على إثر مطاردة الحكومة التركية لهم قبيل الحرب العالمية الأولى؛ فقد ظلت القومية بها مقتصرة على الإطار المصري حتى بداية الأربعينيات على الأقل؛ إذ ظل الجدل دائرًا منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى الثلاثينيات من هذا القرن: بين «الاستقرار في إطار الجامعة الإسلامية، أو في إطار الجامعة المصرية»(٢). ولم يظهر توجه قومي عربي خلال تلك الفترة بالمعنى الذي عرف بعد ذلك، بل إن أحمد لطفي السيد الذي أكد على علمانية القومية المصرية دائمًا، وصف فكرة الوحدة العربية بأنها «أضغاث أحلام»(٣).

وقد ارتبطت «بالجامعة المصرية» كإطار قومي للانتماء السياسي قضية الوحدة الوطنية من ناحية، والنزعة الفرعونية من ناحية ثانية.

فبالنسبة «للوحدة الوطنية» كانت حجة الداعين إليها من الاتجاه التغريبي العلماني تتمثل في ضرورة الحفاظ على وحدة المصريين وتماسكهم في مواجهة الاستعمار. وهي حجة وجيهة، إلا أن التأكيد عليها منذ نشأة حزب الأمة، والملابسات التي أحاطت بتلك النشأة، كل ذلك كان «يعني إعلاء رابطة القومية المصرية على «الجامعة الإسلامية»، وحتى على الرابطة العربية، وأيضًا إلصاق صفة التعصب بالإسلام والمسلمين»(٤).

وأوقد الأقباط نار الفتنة في عام ١٩١١ بما دأبت عليه صحفهم من الحديث عن ادعاءات الظلم الواقع بهم، وعن «القبط باعتبار أنهم سلالة الفراعنة وأصحاب البلاد وأنهم هم

(١) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية...، م س ذ، ١/ ٩٠.

(٢) البشري، المسلمون والأقباط، م س ذ، ص٥٧٩.

(٣) لمزيد من التفاصيل حول أفكار لطفي السيد وآرائه بهذا الخصوص انظر:

Nadav safran "Egypt in search of political community، (Cambridge. Mass. 1961) pp 85، 97.

(٤) زكريا سليمان البيومي، الاتجاه الإسلامي في الثورة المصرية ١٩١٩، م س ذ، ص٦.

المصريون الخلص الذين لا تشوب دمهم شائبة أجنبية»[1]. وصبوا جام غضبهم على الحزب الوطني وقياداته، وعلى رأسهم مصطفى كامل ومحمد فريد والشيخ عبد العزيز جاويش.

وكان هؤلاء القادة من زعماء الحزب الوطني هم الذين استطاعوا أن يوجدوا الصيغة القومية للحركة الوطنية ضد الاحتلال الإنجليزي؛ فربطوا فيها بين الانتماء العقدي في إطار الجامعة الإسلامية، والانتماء الوطني الساعي لاستقلال مصر، كما ظلوا يعبرون عن رفض الشعب المصري المسلم للظلم والخضوع للاحتلال غير المسلم؛ مبددين اليأس الذي خيم على المصريين بعد إخفاق الثورة العرابية.

ومسلك الأقباط في إثارة الفتنة، ومواقفهم بعقد المؤتمر القبطي بأسيوط في (٤ مارس ١٩١١م) أمر أن دفعا الشيخ عبد العزيز جاويش للكتابة مدافعًا عن الإسلام ومُحذرًا مما يفعله الأقباط. ومن مقالاته: مقال «الإسلام غريب في دياره» ومقال «فلنحاسبكم فقد انقضى زمن المجاملة». وقد صُوِّرت مقالاته على أنها السبب الرئيسي في تأجيج الفتنة وهذا غير صحيح. وبرغم ذلك فقد احتُوِيَت تلك الفتنة العمياء بالتسامح الإسلامي العظيم الذي يحض على مجادلة أهل الكتاب -ومنهم النصارى- بالتي هي أحسن. وبفعل هذا التسامح أيضًا ظهرت الوحدة الوطنية في أروع صورها إبان ثورة ١٩١٩؛ بغض النظر عن حجم مشاركة الأقباط في أعمال الثورة، وعما يكون هنالك من أهداف دفعت بعضهم للمشاركة، وكذلك بغض النظر عن تصوير قيادة الوفد لتلك الوحدة في إطار علماني سعيًا للحصول على تأييد الرأي العام الأوربي.

لقد اهتم الوفد اهتمامًا كبيرًا بالوحدة الوطنية، واعتبرها أحد الأسس التي يقوم عليها. وهو اهتمام محمود طالما كان الهدف منه هو وحدة الصف أمام الغاصبين المستعمرين. بيد أن علمانية الوفد وانحصار قيادته وعلى رأسها سعد زغلول في إطار القومية المصرية الصرف[2]، كان لابد أن يؤدي إلى تبديد مضمون هذا الشعار على أرض الواقع؛ إذ جعل إسهامه الضخم في بناء «الجامعة الوطنية»[3]، يأتي في مواجهة وعلى حساب الجامعة الإسلامية ورابطة الانتماء الأوسع التي تقوم عليها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد بالغ الوفد في مفهومه العلماني للوحدة الوطنية فأهمل أي ذكر للإسلام؛ بله العمل على إحياء شرائعه واحترام

---

(١) محمد محمد حسين، الاتجاهات... مرجع سابق، ١/ ص١٢٧-١٢٩.

(٢) مصطفى كامل الفقي، الأقباط في السياسة المصرية، مكرم عبيد ودوره في الحركة الوطنية (بيروت: دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤٠٥-١٩٨٥) ص٦٤.

(٣) طارق البشري، المسلمون والأقباط، م س ذ، ص٥٨٢.

شعائره علي النحو الذي تبدى في سلوكيات الكثيرين من قياداته وأعضائه، وفي سكوته عن خدمة الإسلام، وفي بعض الحالات عن خدمة المسلمين، ومحاباة غير المسلمين، بحجة دفع تهمة التعصب الديني، وغير ذلك مما جعل حسن البنّا يضج من سيادة هذا المفهوم الخاطئ للوحدة الوطنية، وخاصة أن الذي تبنى هذا المفهوم وروجه حزب كبير مثل الوفد. كتب الشيخ البنا إلى النحاس سنة ١٩٣٨ يلفت نظره إلى ذلك المفهوم الخاطئ، وموضحًا المفهوم الصحيح للوحدة الوطنية. وأكد البنا له أن مناداة الوفد «بالوحدة الوطنية بين عناصر الأمة الواحدة حتى تقوى الكتيبة ويتوحد الصف أمام الغاصبين. . . موقف طبيعي وأساس صالح للمطالبة بالحرية في بلد مغصوب. . . والإسلام الحنيف يقر هذا ولا يعارضه ويدعو إليه ويأمر به، بل ويتجاوز مجرد الوحدة إلى حسن المعاملة والبر بالمخالفين في العقيدة. . ولكن الموقف الغريب المؤلم هو أن أعضاء الوفد فهموا هذه الوحدة فهمًا خاطئًا، وظنوا أنها لا تتحقق إلا بأن يتهاونوا في واجباتهم الدينية، وأن يهملوا العمل على إحياء شرائع الإسلام. . . وأن يحذفوا من برامجهم خدمة الإسلام حتى لا يكون في هذا إيلام لغير المسلمين من المواطنين. . ومن هنا رأينا أن كل صوت يرتفع مطالبًا بحق إسلامي في ناحية من النواحي أيا كانت، يقابل بجواب واحد هو أن ذلك لا يتفق مع الوحدة الوطنية»(١).

وإذا كان الوفد قد جادل عن القومية المصرية والوحدة الوطنية ـ كما سلف ـ فإن الأحرار الدستوريين وهم الامتداد الآخر لحزب الأمة، قد برز منهم من يجادل عن الفرعونية كهُويَّة ثقافية لإطار الانتماء القومي المصري. وقد قويت النزعة الفرعونية خلال العشرينيات؛ «تحاول أن تغزو سائر النواحي الثقافية، وتدعو إلى إقامة الفنون على أسس فرعونية. وتزعمت صحيفة «السياسة» الأسبوعية هذا الاتجاه. وظهرت النقوش والرسوم الفرعونية في كليات الجامعة والمؤسسات الحكومية»(٢). وكان من المنادين بهذه النزعة: مرقص سميكة؛ الذي أكد «أن لفظ قبطي معناه مصري، وهي محرفة من اللفظ إجبتوس. . «وإن المصريين كلهم أقباط» بعضهم أقباط مسلمون، والبعض الآخر مسيحيون، وكلهم متناسلون من المصريين القدماء»(٣). ومنهم محمد عبد الله عنان؛ الذي أكد أن «مصر لم تكن عربية قط»(٤).

(١) حسن البنّا، إلى صاحب المقام الرفيع مصطفى النحاس باشا رئيس الوفد المصري (رسالة منشورة بمجلة النذير الأسبوعية -١٣-١-٢٦ جمادى الآخرة ١٣٥٧هـ) ص٣-٨.
(٢) محمد محمد حسين، الاتجاهات. . .، م س ذ، ٢/ ١٤٨، ١٤٩.
(٣) المرجع السابق ٢/ ١٤٨.
(٤) نفسه ٢/ ١٥٤ ج٢.

ومحمد حسين هيكل؛ الذي بذل جهداً كبيراً في الترويج للفرعونية، قبل تحوله إلى الإسلام فيما بعد؛ إذ بحث كثيراً عن «الصلة النفسية الوثيقة» التي تربط تاريخ مصر منذ الفراعنة إلى العصر الحديث، وحض المصريين على «أن يستثيروا دفائن الفراعنة جميعًا»[(١)].

ولم تكن الفرعونية إلا نزعة شعوبية قومية، توهم أنصارها أنه يمكن على أساسها قيام النهضة الحديثة، مثلما قامت النهضة الأوروبية على بعث المجد اليوناني واللاتيني القديم. لم تكن الفرعوينة سوى مظهر من مظاهر «فَرْنَجَة العالم الإسلامي» كما يؤكد المستشرق الإنجليزي هـ أ. جب في كتاب whither Islam وظهرت لها نظائر مماثلة من قبيل الفينيقية في لبنان، والبابلية في العراق.. إلخ. وكلها كانت بتركيزها على إحياء التراث القديم السابق على الإسلام - تؤدي إلى معارضة «الجامعة الإسلامية»، وتسهم في توهين عُرَى الجامعة والقومية العربية أيضًا. ومن هنا دخل أنصار الاتجاهات الثلاثة في مجادلات فكرية حادة. فالشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي شيخ الجامع الأزهر، والشيخ عبد الرحمن قراعة مفتي الديار المصرية أعلنا إدانة الفكرة القومية والفرعونية. وفي عام (١٣٥١/ ١٩٣٢م) أعلن الشيخ محمد الغنيمي التفتازاني أن الإسلام عدو للشعوبية والإقليمية. ثم جاء الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر في عام (١٣٥٧/ ١٩٣٨م) ليؤكد أن الإسلام يعادي الفكرة العنصرية ويدعو العلماء إلى تحقيق فكرة «الوحدة الإسلامية». أما أحمد لطفي السيد فقد سبقت الإشارة إلى أنه كان يعتبر الوحدة العربية في إطار قومي واحد أضغاثَ أحلام. ودار حوار طويل في عام ١٩٣٨ بين ساطع الحصري، وهو من أبرز دعاة القومية العربية، وطه حسين، وهو من أبرز دعاة القومية المصرية، حول عروبة مصر. وكان حوارهما في مجمله تعبيراً عن تصادم المفهوم القومي في إطاره العربي، مع مفهومه في إطاره المحلي الضيق (المصري الفرعوني)[(٢)].

وهكذا يتضح أن هوية مصر وإطار انتمائها السياسي صار محل جدل وصراع فكري خلال الثلاثينيات بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه القومي الشعوبي الفرعوني. وفي ظل تزايد الخطر الصهيوني في فلسطين، ونشوب الثورة فيها في أواسط الثلاثينيات (١٩٣٦م)، وفي ظل

(١) نفسه ٢/ ١٤٩.

(٢) تفاصيل هذا الحوار في إطار تحليل أفكار الحصري وتوجهاته انظر:

- وليام كليفلاند، ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة، تعريب: فيكتور سحاب (بيروت: دار الوحدة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣) ص ٢٠٠ - ٢٠٢

صعود الحركة الإسلامية في مصر خاصة في أواخر الثلاثينيات، وتركيز خطابها السياسي على القضية الفلسطينية، كان قد آن الأوان لكي يُدرك ذوو التوجهات القومية الضيقة أهمية وضرورة الإقرار بانتماء مصر إلى الإطار الأوسع الذي طالما أصر عليه أنصار الاتجاه الإسلامي منذ الأفغاني ومصطفى كامل. فانزوت وتضاءلت النزعة القومية الفرعونية من ناحية، وبدأ اتجاه القومية المصرية يلتفت شيئًا فشيئًا إلى ضرورة الانتماء إلى الإطار العربي، فَعُقِدَ في مصر المؤتمر البرلماني العربي الإسلامي لنُصرة قضية فلسطين (١٣٥٧ - ١٩٣٨م). وبعدها بعدَّة أشهر ضمت وزارة علي ماهر باشا ثلاثة من أبرز المُدافعين عن الإسلام والعروبة وهم: عبد الرحمن عزام، وصالح حرب، وعزيز المصري. وفي العام نفسه كان الوفد قد أخذ قرارين بمساعدة فلسطين ودعوة ممثلي الشعوب الشرقية للاشتراك في المؤتمر الوفدي. وفي أواخر ١٩٤٢ كان خطاب مصطفى النحاس - رئيس الوزراء وقتها - إعلانًا عن توجه مصر الرسمي القومي تجاه الجامعة العربية[(١)]. وصدر بروتوكول الإسكندرية (٢٥ سبتمبر ١٩٤٤م)، ثم صدر ميثاق جامعة الدول العربية (٢٢ مارس ١٩٤٥م).

ولما كانت الجامعة الإسلامية في ظل تلك الظروف مستحيلة التحقق - دَفْعَةً واحدة - بعد أن زالت الخلافة وذهبت الفُرقة بالعرب كل مذهب، لم يكن بدٌّ من اعتبار الوحدة العربية نقطة بدء لا بديل عنها نحو جامعة اسلامية لا سبيل إليها سوى ذلك، شريطة أن تُؤَسَّسَ الوحدة العربية على المضمون الإسلامي لا القومي العلماني الذي يتناقض مع الدين، وهو ما حاول الشيخ حسن البنَّا إبرازه والتأكيد عليه تحت إلحاح الحوادث التي كانت جارية وبعد أن صارت القضية الفلسطينية جزءًا من نسيج الحركة التحررية في مصر ذاتها «وأصبح إطار القومية المصرية غير صالح»[(٢)] لها بشكل قاطع في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وأدى قيام إسرائيل على أسس وادعاءات دينية في فلسطين إلى وضع كل الأفكار والتوجهات على محك الاختبار، فكانت نكبة الفكر القومي العلماني، وكان سقوط المشروع الليبرالي، وكان قمع الاتجاه الإسلامي بضراوة وعنف.

وإذا كانت قضايا القديم والجديد، والهُويَّة وإطار الانتماء السياسي، وما دار حولها من جدل وصراع فكري قد شكَّلَتْ جزءًا لا يتجزأ من معطيات الواقع طوال العهد الليبرالي؛ فإن أحد أهم خصائص المُنَاخ الثقافي الذي تشكل في خضم تلك المعارك الفكرية والسياسية بين

(١) أنطونيوس، يقظة العرب، م س ذ، من مقدمة نبيه أمين فارس ص ٢٥، ٥٠، ٥١.

(٢) طارق البشري، المسلمون والأقباط..، م س ذ، ص ٥٨٤، ٥٨٥

الاتجاهين الإسلامي والتغريبي وتياراتهما قد تمثل في ظاهرة تصدع الاتجاه التغريبي وذلك بقيام بعض رموزه الفكرية البارزة بإعادة النظر في مواقفهم السابقة والعدول عنها بدرجة أو بأخرى، والرجوع إلى الإسلام والاتجاه الإسلامي وهو ما سيتضح في النقطة التالية.

ثالثًا: التحول الفكري وظهور الاتجاه «التوفيقي»:

كان احتدام الجدل والصراع الفكري في الساحة المصرية، كما سبق بيانه، وكان ما نجم عنه من استقطاب اجتماعي وسياسي وثقافي، يفترض طبقًا لمنطق التغريبيين، على اختلاف مجالات اهتمامهم، أن تمضي محاولاتهم من أجل التجديد والنهضة وفقًا لسنة «النشوء والارتقاء». وكان يساعد على ذلك توفر مُنَاخ ملائم في ظل العهد الليبرالي من حيث إتاحته فرصة حرية الفكر والتعبير. بيد أنه لم يكد يمضي العقد الأول من ذلك العهد حتى بدأت تتبلور ظاهرة ملفتة للنظر في المُنَاخ الثقافي والفكري تمثلت في حركة التحول التي قام بها بعض كبار مثقفي ورواد الاتجاه التغريبي إلى الفكر والتراث الإسلاميين. وبدا أن نمو أفكار الاتجاه التغريبي في كيان المجتمع المصري يخضع لسنة التدهور والانحطاط، وليس النشوء والارتقاء؛ طالما أنها جاءت منتزعة من كيان اجتماعي وحضاري آخر.

إن من المهم رصد تلك الظاهرة من حيث أسبابها ومظاهرها والآثار التي نجمت عنها، ولو بصورة مجملة؛ لأنها وقعت في الفترة نفسها التي كان حسن البنَّا يقوم فيها بتأسيس جماعته ويمضي بها قدمًا نحو الصعود والانتشار، وأنتج فيها خطابه السياسي والفكري، على ما سيتضح فيما بعد.

بدأت عملية التحول مع بداية الثلاثينيات؛ أي في الوقت نفسه الذي بلغ فيه الاتجاه التغريبي قمة صعوده وقوته. وقد أخذ التحول يشق مجراه في ظل الظروف السابقة على يد بعض المخضرمين في المناداة بالتغريب. ومن الذين أفنوا زهرة شبابهم في الاعتقاد بأن اقتفاء أثر الغرب هو سبيل النهضة؛ من أمثال محمد حسين هيكل (١٣٠٥-١٣٧٦ / ١٨٨٨م-١٩٥٦م) [١]، وإسماعيل مظهر (١٣٠٨- ١٣٨١ / ١٨٩١م-١٩٦٢م) [٢]، ومنصور فهمي

(١) حصل الدكتور محمد حسين على الدكتوراه في الحقوق من جامعة السربون عام ١٩١٢ وكان أحد أركان حزب الأحرار الدستوريين كما هو معروف وانظر: الإعلام للزركلي ٦/ ١٠٧.

(٢) درس إسماعيل مظهر في جامعة لندن وجامعة أكسفورد في الفترة من ١٩٠٨ إلي ١٩١٤ ثم عاد وأصدر مجلة العصور من سنة ١٩٢٧ إلي ١٩٣١ ثم رأس تحرير مجلة المقتطف من ١٩٤٥ إلي ١٩٤٦، وله مؤلفات عديدة منها بعد تحوله كتاب: «الإسلام لا الشيوعية».

(١٣٠٣-١٣٧٨ / ١٨٨٦م-١٩٥٦م)[1]. وتمثلت أهم مظاهر التحول لديهم في قيامهم بتوجيه النقد للحضارة الغربية في جوانب كثيرة منها، وفي انقلابهم على الداعين لتقليدها -وكانوا منهم قبل ذلك- مع تسليمهم بوجود قيم إيجابية فيها تستحق الدرس والاقتباس. وكانت الرؤية الجديدة التي اتضحت لديهم تقوم على اقتناعهم بأن التغريب الكلي أمر مستحيل، وأنه لابد من الرجوع إلى التراث والفكر الإسلامي وأصول الحضارة الإسلامية.

فـ(منصور فهمي) الذي بدأ حياته تغريبيًا ينتقد تصور الإسلام لدور المرأة في رسالة قدمها للسربون، يقول بعد مراجعته لأفكاره: «نحن وفق مقومات فكرنا العربي الإسلامي لا نقبل عيوب الحضارة الغربية، وإن أكثر نظم الغربيين لا يجدي في رفعنا وإسعادنا وقد يعود علينا بالشقوة والخسران.. ليست بيئتي هي بيئة الغرب». وينتقد دعاة التغريب والذين يسمون أنفسهم بالمجددين فيقول: «من العجيب أن سلامة موسى وغيره يتكلمون كثيرًا عن الإنسانية وروابطها الأدبية والعلمية، ثم ينسون ذلك كله حين يجري ذكر العرب والمسلمين فهل أصبح العرب والمسلمون شعبة أخرى لا يصح أن يرتبط بها المصريون؟»[2]. ويحسمُ الأمر مع طه حسين فيقول له: «لسنا من الغرب في شيء وإنها لكبيرة أن ننتهج في كل شيء سبيل الغربيين، فالتقليد حدوده فما هي يا ترى حدوده؟»[3]

أما (إسماعيل مظهر) الذي بدأ حياته مُبشِّرًا بالليبرالية ومُرَوِّجًا للداروينية التطورية، وصاحب مجلة العصور العلمانية التغريبية، فقد أغلق مجلته تلك في سنة ١٩٣١. وكتب في المقتطف بعد أن رأس تحريرها في عام ١٩٤٥ يقول: «ينبغي لكل عربي أن يكون.. مثله الأعلى آداب العرب وآداب الإسلام، سياسته الدنيوية سياسة العرب وسياسة الإسلام». «فإذا قال أحدنا جامعة عربية فإنما يعني جامعة إسلامية روحها العربية، وكل قول يباين هذا القول خطأ وكل مَنزِع يخالف هذا المنزع شعوبية خسيسة»[4].

و(محمد حسين هيكل) الذي تزعم الليبرالية التغريبية من عام ١٩٢٢ إلي ١٩٣٣ - تقريبًا - وأضنى نفسه في تلك الفترة في الدعوة إلي الفرعونية (!) خلال رئاسته لتحرير «جريدة

---

(١) أُرسل منصور فهمي في بعثة إلى باريس ليدرس الفلسفة ١٩٠٨ وعاد سنة ١٩١٣ وقام بالتدريس في الجامعة المصرية وشارك في أعمال الرابطة الشرقية انظر: الأعلام للزركلي ٧/ ٣٠٢.

(٢) أنور الجندي، يقظة الفكر العربي: مرحلة ما بين الحربين (القاهرة: مطبعة زهران، ١٩٧٢) ص٢٨٦، ٢٨٧.

(٣) من مقال لمنصور فهمي بالأهرام ٢٠ يونيه سنة ١٩٣٩.

(٤) من مقال لإسماعيل مظهر، في المقتطف أبريل ١٩٤٥.

السياسة» في تلك الفترة، فإنه بعد أن يتحدث عن أزمته وأزمة جيله من المثقفين الذين تعلموا في أوروبا وصدقوا شعاراتها حول العلم والحرية والإنسانية ثم عادوا إلى أوطانهم مخلصين لنداء التحديث الغربي ليكتشفوا الوجه الآخر للحضارة الغربية؛ ينتهي به الحال في عام ١٩٣٣ إلى ملاحظتين أساسيتين: الأولى إدراكه لأزمة روحية بدأ الغرب يعاني منها.. والثانية إدراكه لظاهرة مريبة في اتجاه السياسة الغربية الأوربية تتمثل في دعم النشاط التنصيري في الأمة الإسلامية.. وينتقد الاتجاه التغريبي بفضح أهدافه التي يحددها في ثلاث نقاط:

١- قطع صلة الشرق بماضيه قدر المستطاع، وقطع صلة العقيدة والتفكير بين الماضي والحاضر.

٢- صبغ ماضي الشرق بلون قاتم يرغب عنه أهله ويرون فيه عاراً عليهم.

٣- تقديس الغرب والخضوع له.

ونظراً لأهمية هيكل باعتباره رجل سياسة وداعية فكر فقد يكون من المناسب تقديم أكثر من اقتباس لتوضيح وقائع تحوله. فهو يقول، بعد أن يحذر من خطر التنصير وتأييد دول الغرب له: «لقد خُيِّلَ إليَّ زمنًا، كما لا يزال يُخيَّل إلى أصحابي، أن نقل حياة الغرب العقلية والروحية سبيلنا إلى النهوض، وما أزال أشارك أصحابي في أننا ما نزال في حاجة إلى أن ننقل من حياة الغرب كل ما نستطيع نقله، لكنني أصبحت أخالفهم في أمر الحياة الروحية، وأرى ما في الغرب منها غير صالح لأن أنقله، فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب، وثقافتنا الروحية غير ثقافته.. لقد بقي الشرق مُطَهَّراً من الأسباب التي أدت إلى اضطراب الغرب الروحي وإلى ثوراته السياسية التي نشأت عن هذا الاضطراب.. ولم تعرف عصور الازدهار الإسلامي قيداً لحرية الفكر ما كان صاحبه بريء القصد يبتغي برأيه سبيل الحق..». ويتساءل بعد ذلك فيقول: «كيف نستطيع أن ننقل ثقافة الغرب الروحية لننهض بهذا الشرق وبيننا وبين الغرب في التاريخ وفي الثقافة هذا التفاوت العظيم؟ لا مفر إذن من أن نلتمس في تاريخنا وثقافتنا.. وفي أطواء ماضينا هذه الحياة الروحية نُحيي بها ما فتر من أذهاننا وخمد من قرائحنا وجمد من قلوبنا». ثم يعرض المراحل التي تقلب فيها حتى وصل إلى الاقتناع بضرورة العودة إلى التراث والفكر الإسلامي فيقول: «حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية لنتخذها جميعًا هدىً ونبراسًا، لكنني أدركت بعد لأيٍ أنني أضع البذر في غير منبته، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ولا تنبت الحياة فيه، وانقلبت ألتمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين مَوْئلاً لوحي هذا العصر.. فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب قد يصلح بذراً لنهضة جديدة، فنظرت ورأيت تاريخنا

الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر»[1]. وبعد أن يصل هيكل إلى هذا الحد من نقده لذاته يقرر في عبارة واضحة اختياره واقتناعه بأنه «لا مفر لنا من العودة إلى تاريخنا نلتمس فيه مقومات الحياة المعنوية لنتقي الخطر الذي دفعت الفكرةُ القوميةُ الغربَ إلى هاويته»[2]. ويشدد في انتقاده للفكرة القومية؛ بعد أن تشيع لها كثيراً فيقول: «لقد أنسانا بريق حضارة الغرب ما تنطوي عليه هذه الفكرة القومية من جراثيم فتاكة بالحضارة التي تقوم على أساسها»[3].

ولم يكتف هيكل بمراجعة أفكاره ونقده لذاته، بل إنه وجه نشاطه الفكري بعد ذلك للبحث في تاريخ الإسلام وعظمائه، فكتب كتابه «حياة محمد» ﷺ في سنة ١٩٣٥، و «في منزل الوحي» في سنة ١٩٣٦. ثم كتب كتاب: «الصديق أبو بكر» وكتاب «الفاروق عمر». وكان توجهه هذا تعبيراً عما صار مقتنعاً به، ومحاولة منه للربط بين ما يؤمن به وما يفعله. وبرغم أهمية تلك التحولات لدى هيكل تجاه الإسلام وتراثه وتاريخه، يظل السؤال المهم هنا هو: لماذا لم تسفر تلك التحولات عن أن يصبح هيكل واحداً من قادة الحركة الإسلامية في مصر؟

لقد كان رجل سياسة بارزاً، بالإضافة إلى كونه مفكراً، ويكفي أن نذكر أن من بين العوامل المختلفة التي حالت في رأينا دون هيكل والحركة الإسلامية، أن توجهه الجديد كان يحمل سمة «التوفيقية»[4] بين أصول الحضارة الغربية وبين أصول الحضارة الإسلامية. وثمة فارق كبير بين تلك «التوفيقية» وبين الدعوة للاستفادة من منجزات الحضارة المادية الحديثة.

كانت «التوفيقية» هي السمة البارزة لدى الاتجاه الجديد عامة الذي تحول أصحابه عن توجهاتهم التغريبية السابقة؛ وإن كانت تلك التوفيقية أقرب إلى الاقتناع بالإسلام والحضارة الإسلامية لدى أمثال محمد حسين هيكل، وإسماعيل مظهر، ومنصور فهمي. وبرغم ذلك فقد ظلت مواقفهم السابقة تشوش اتجاهاتهم الجديدة، خاصة أن أعداداً متزايدة من التغريبيين قد بدأت في إعادة النظر في أفكارها التغريبية، وإن بدرجة أقل مما حدث للنماذج الثلاثة المذكورة، ولكنها على أي حال أدت إلى مزيد من التصدع في جبهة الاتجاه التغريبي،

(١) الاقتباسات الواردة نقلاً عن:
- أنور الجندي، يقظة الفكر...، م س ذ، ص٢٩١ - ٢٩٦ مواضع متفرقة.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٩٦.

(٣) نقلاً عن: الأنصاري، تحولات الفكر...، م س ذ، ص٧١.

(٤) يقصد بالتوفيقية هنا «محاولة إيجاد صيغ متوازنة بين قيم الإسلام وقيم الحضارة الأوروبية الجديدة» وهي أيضاً تشير إلى «اللقاء بين تراث الشرق والعقل الأوربي» وهي بهذا المعنى تختلف عما سبق ذكره بخصوص طبيعة وأصالة الاتجاه الإسلامي، وكذلك عن طبيعة وهُويَّة الاتجاه التغريبي المقلد للغرب تقليداً شاملا.

وأوجدت مُنَاخًا عامًا في الحياة الفكرية والثقافية أسهم في دعم وتزكية الاتجاه الإسلامي والحركة الإسلامية المتصاعدة النشاط فكريًا وحركيًا. كما أدت أعمالهم الفكرية والأدبية العديدة ـ التي استلهمت الإسلام واتجهت إلى تمجيد تاريخه ومثالياته ـ إلى جعل استتباب وازدهار «النموذج الليبرالي» في مصر أمرًا شبه مستحيل. كما أدت إلى تعزيز الشعور المُعادي للأجنبي لدى الطبقات الشعبية، الذي أشاعته ونَمَّته جهود الدعوة إلى الإسلام التي قامت بها مختلف التيارات والجمعيات الإسلامية.

إن الدلالة الفكرية الهامة للتحولات السابقة وللصراع الفكري الذي دار خلال تلك الحقبة الليبرالية، وما نجم عنه من زعزعة الإيمان بالليبرالية وبالنموذج الغربي عمومًا؛ تمثلت في الاتجاه نحو تأكيد الاعتقاد وترسيخه بأن التغيير غير ممكن مع وجود أطر النظام القائم آنذاك، وأن ذلك النظام لم يكن يعاني من عدم الاستقرار السياسي فحسب، وإنما لم يُقَدَّر له أيضًا أن يستقر فكريًا[(١)]. وقد جاءت التحولات الفكرية لأبرز الداعين إليه قبل الثلاثينيات شواهد دامغة على ذلك، كما أن الإيمان بضرورة الكفر بالتوجه التغريبي فكريًا وسياسيًا، كليًا أو جزئيًا كان آخذًا في التزايد بفعل عوامل كثيرة، وبصفة خاصة في أعقاب الحرب العالمية الثانية؛ تلك الفترة التي صارت فيها المؤسسات التربوية والتعليمية الحديثة (المدارس العصرية والجامعات) وكذلك المؤسسات السياسية كالأحزاب، وأيضًا المؤسسة العسكرية، كلها صارت تُفَرِّخُ أشد العناصر ثورية ورفضًا لإطار النظام الذي كان قائمًا.



(١) يؤكد «بيترز» على أن قوة وسرعة انتشار جماعة الإخوان المسلمين ابتداء من أواخر العشرينيات تثبت أن تحول السياسة إلى العلمانية كان محدودًا في نطاق نخبة صغيرة اعتنقت القيم الغربية، وأن تلك العلمانية أخفقت في التغلغل في صفوف الطبقات الشعبية انظر:
- بيترز، الإسلام والاستعمار...، م س ذ، ص ٢٠٢.

الفصل الثاني
التعريف بالإمام حسن البنَّا
«الأصول الاجتماعية والمصادر الفكرية»

تمهيد:

سُئل الشيخ «حسن البنَّا» أن يُعرِّفَ الناس بنفسه، فأجاب بقوله: «أنا سائح يطلب الحقيقة، وإنسان يبحث عن مدلول الإنسانية بين الناس، ومواطن ينشد لوطنه الكرامة والحرية والاستقرار والحياة الطيبة في ظل الإسلام الحنيف. أنا متجرد أدرك سر وجوده فنادى: إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين، هذا أنا فمن أنت؟»(١)

إن هذا التعريف الذي قاله الشيخ عن نفسه، بما ضمَّنه من لمحات صوفية خاصة، ومعانٍ إنسانية عامة، وانفعال بهموم الوطن، وانشغال بآمال النهضة، وإدراك لموقع الإنسان في الكون ولمهمته في الحياة، واعتقاد بأن الإسلام هو منهج (الحياة الطيبة)؛ كل ذلك كان من شأنه أن يزيد من صعوبة كتابة هذا الفصل لكي نعرف من هو «بحسن البنَّا»؛ وذلك من حيث «أصوله الاجتماعية، ومصادره الفكرية» إذ إن «شمولية النظر» لديه حتى على مستوى التعريف بشخصه، على النحو الذي تفصح عنه كلماته المذكورة، هي بحد ذاتها أحد أهم مداخل فهمه ودراسته على المستوى الفكري والمستوى التنظيمي والمستوى الحركي. ومن ثم فلا مفر من أخذ ذلك في الاعتبار حال التعريف به.

وعلى ذلك، فإن دراسة الفكر السياسي عند حسن البنَّا، لا يكفي معها القيام بالتعريف به كعادة الكثير من الدراسات؛ سواء منها ما كان مخصصًا بكاملة لتناول شخصية «حسن البنَّا» وهي قليلة مثل دراسة أنور الجندي ودراسة رفعت السعيد، أم تلك التي تناولته في سياق تناولها لجماعة الإخوان المسلمين كلها، أم لجانب من جوانب الحقبة الليبرالية التي عاصرها البنَّا، والدراسات بهذا الصدد كثيرة ومتنوعة.

أما بالنسبة لكتاب أنور الجندي(٢)، فهو يورد معلومات قيِّمة حول مطالع حياة حسن البنَّا،

(١) انظر مقدمة مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنَّا (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٨ - ١٤٠٨هـ) ص ١٣.

(٢) أنور الجندي، حسن البنَّا: الداعية الإمام والمجدد الشهيد (بيروت: دار القلم، ١٩٧٨ - ١٣٩٨ الطبعة الأولى). =

إلا أنه أوردها على طريقة «السيرة أو القصة المنقبية» التي لا تختلف كثيراً عما سجله البنَّا في مذكراته. وعندما حاول الجندي أن يقترب من جوهر مشكلة التعريف في الجزء الذي خصصه لذلك بعنوان «كيف نفهم الرجل» انصب اهتمامه على تسجيل بعض الشهادات التي أدلى بها عدد من الشخصيات الكبيرة حول «مناقب وآثار الشيخ حسن البنَّا»، ومن ثم لم يهتم الجندي اهتمامًا كافيًا ببحث المؤثرات الاجتماعية وتَقَصِّي مصادره الفكرية. وهذا لا ينفي أهمية الإشارات العابرة أو الشهادات الموثقة التي أوردها.

وأما كتاب رفعت السعيد «حسن البنَّا: متى وكيف ولماذا» فهو برغم أهمية المعلومات الواردة به، والتي استقاها صاحبها من مصادر عديدة، قد عجز عن التعريف بالبنَّا خاصة فيما يتعلق بمصادره الفكرية وأصوله المعرفية. فهو قد أخطأ عندما اقتبس عبارة من «توماس هوبز» يصور فيها الفهم الميكيافيلي للدين واستغلال الكنيسة له في إطار المجتمعات الغربية، وجعل تلك العبارة مرجعه في تفسير مواقف القوى التي يصفها بـ «الرجعية» في مصر [(1)]. وقد أدى به هذا الاتجاه إلى نتيجة أخرى تمثلت في أن المعلومات الكثيرة التي جمعها حول الخلفيات الاجتماعية للبنَّا، فقدت معناها تمامًا على النحو الذي صارت فيه غريبة عن السياق الذي يضعها ضمنه، ومن ثم لم يكن غريبًا أن يلتوي منه الاستدلال وتتفرق به السبل بعيداً عن «الدراسة الموضوعية»، و«الاستقصاء العلمي»، و«البحث الأكاديمي»؛ تلك الكلمات التي أجهد نفسه في التأكيد عليها في معظم صفحات كتابه المذكور [(2)].

ويبدو أن هناك سببًا إضافيًا قلل من قيمة ما كتبه رفعت السعيد عن حسن البنَّا، إذ يبدو أنه كتب بإملاء من عقيدته السياسية الماركسية مما جعله ينظر إلى البنَّا كخصم سياسي مناوئ له، فاجتهد في دمغه بكل السلبيات والنقائص، ولو أدى ذلك إلى تجاوزه أبجديات قواعد المنهج العلمي، الأمر الذي جعل كاتبًا ينتمي - إلى حد كبير - إلي المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها رفعت السعيد، يضيق صدره بذلك، وينطلق لسانه فيقول: «إن أسوأ مكونات بضاعة رفعت السعيد هي أعماله التي يتناول فيها القيادات التاريخية للحركات السياسية، وأهم عملين له في

= ويعتبر كتاب أحمد أنس الحجاجي، روح وريحان (القاهرة: مكتبة وهبة الطبعة الثانية ١٤٠١ -١٩٨١ نموذجًا مثاليًا لتجسيد هذا النمط المنقبي من الكتابة عن شخصية حسن البنَّا وقد وردت الإشارة بالمتن إلى كتاب الجندي لقربه من الطابع الأكاديمي أكثر من كتاب أنس.

(١) رفعت السعيد، حسن البنَّا: متى وكيف ولماذا؟ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، الطبعة الخامسة ١٩٨٧) ص٤٦، ٤٧.

(٢) المرجع السابق، الصفحات التالية على سبيل المثال: ص٦ ص٨ ص٩، ص١٥ وما بعدها.

هذا الصدد هما كتابه عن الشيخ حسن البنَّا وكتابه عن أحمد حسين، واللذان لا يتركان للقارئ هامشا للشك في أن هذين الرجلين كانا من جنس الشياطين لا من القيادات السياسية الوطنية، بما لها وما عليها، ولعل هذا المنحى هو الذي دفع بأحد مرتدي الحركة الشيوعية للقول في مرارة -وسخرية بالغة- إنه إذا كان حسن البنَّا «رجعيًا» وأحمد حسين «فاشيًا» فلم يبق أحد قلبه على مصر إلا هنري كورييل»(١).

ونحن بعيداً عن تلك التحيزات سوف نسعى إلى التعريف بالإمام حسن البنَّا تعريفًا شاملاً يتضمن بحث أصوله الاجتماعية ومصادره الفكرية وخصائصه القيادية.

الأصول والمؤثرات الاجتماعية

لا أحد يختار ميقات مولده، ولا الانتساب لأسرة بعينها تعيش ضمن هذا الإطار الاجتماعي أو ذاك، فأمور كهذه ليست من كسب العبد وإنما هي من تقدير الخالق، فإذا ما نما الفرد وشب عن الطوق وبلغ السعي وصار من المكلفين، كان له شأن آخر، فقد يخرج من الدنيا في هدوء لا يكاد يشعر به أحد، وقد لا يغادرها إلا بعد أن يحدث فيها من الحوادث ويترك من الآثار، ما يخلد به ذكره، وما بسببه يختلف الناس في أمره، وحسن البنَّا كان واحداً من هؤلاء.

فحسن أحمد عبد الرحمن البنَّا ينتسب إلى أسرة ريفية بسيطة من صميم الشعب المصري، كانت تعمل بالزراعة في إحدى قرى الدلتا، هي قرية «شمشيرة» (قرب مدينة رشيد ومطلة على النيل في مواجهة بلدة إدفينا، وتابعة لمركز فوة) كان جده فلاحًا ابن فلاح من صغار الملاك، فلم تكن الأسرة من أعيان «شمشيرة» ولكنها أيضًا لم تكن من المعدمين تمامًا «الأجرية أو التملِّية». وكان شأنه شأن غيره من الفلاحين حريصًا على زراعة أرضه والعناية بها، وعُرِفَ بالصلاح وحب الخير. وكان من قدر «أحمد» أصغر أبنائه أن ينشأ نشأة تبعده عن العمل بزراعة الأرض تحقيقًا لرغبة والدته، وعلى غير رغبة من أخيه الأكبر «محمد» الذي استمر يعمل بالزراعة فالتحق أحمد بكتاب القرية ليحفظ القرآن ويتعلم أحكام التجويد «على يد سيدنا الشيخ محمد أبو رفاعي الكفيف التقي الذي يفيض وجهه إشراقًا وبشرًا»(٢). ثم درس

---

(١) أحمد عبد الله، المبارزون بسيوف قديمة يطعنون الأجيال الجديدة: حول كتابة التاريخ المصري بحجر الدب المسنون، دراسة منشورة في كتاب: تاريخ مصر بين المنهج العلمي والصراع الحزبي، م س ذ، ص٢١.

(٢) انظر: أحمد عبد الرحمن البنَّا، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (القاهرة: دار الشهاب، الطبعة الثالثة ١٤٠٤) ٢٤/ ص٢٣٢، وفي هذا الجزء كتب الشيخ أحمد -والد حسن البنَّا- ترجمته بنفسه وألحقها بكتابه المذكور من ص ٢٣٢ إلى ٢٣٧.

بعد ذلك علوم الشريعة بفروعها المختلفة في الإسكندرية حيث التحق بجامع إبراهيم باشا، وهو في الإسكندرية – في ذلك الوقت – كالأزهر بالقاهرة. ولما تقدم في الدراسة فكر في المستقبل وخضره «أن كل عالم من علماء السلف كانت له صناعة بجانب علمه يتكسب منها لئلا يكون العلم وسيلة لطلب الرزق فقط»[1]، فالتحق بأكبر محل لإصلاح الساعات في الإسكندرية حيث أتقن الصنعة وبرع فيها وأصبحت بعد ذلك حرفة له وتجارة، ومن هنا جاءت شهرته «بالساعاتي». وكان من قدر «أحمد» أيضًا أن صاحب محل الساعات بالإسكندرية هو الحاج/ محمد سلطان الذي كان على جانب كبير من الشهرة والعلم والصلاح، والأهم من ذلك أنه كان من أعضاء «جمعية العروة الوثقى»[2]، التي أسسها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ فكان يلتقي في محله عددًا من العلماء والوجهاء يتناولون الأمور الدينية والسياسية في أحاديثهم ولا بد أن الشيخ أحمد البنَّا قد تأثر بهم وسمع منهم، كما كان قد تأثر بعدد من العلماء الثقات بالإسكندرية في ذلك الوقت من أمثال الشيخ عمر خليفة المالكي، وكان مشهورًا بمالك الصغير، والشيخ السندريس، والشيخ أحمد طولون[3]. وبعد انتهاء رحلته في طلب العلم عاد «الشيخ أحمد عبد الرحمن البنَّا» إلى قريته شمشيرة عالمًا وصانعًا للساعات أيضًا، فتزوج منها «ابنة أحد تجار المواشي، كانت أصغر أخواتها فلم تتعرض للمعاناة في أعمال الفلاحة التي يتعرض لها بنات القرية، وكان لها شقيق وحيد توفي وهو صغير. وقد تزوجت أخواتها الأخريات من بناء القرية الفلاحين وظوتهم الحياة هناك»[4].

انتقل الشيخ أحمد عبد الرحمن البنَّا بأهله (زوجته ومعه والده) إلى المحمودية، مفتتحًا محلاً للساعات ومشتغلاً بالعلم (إذ كان قد تنازل لأخيه الأكبر، محمد، عن نصيبه في الأرض). وفي المحمودية رحب به عالمها وإمامها آنذاك الشيخ محمد محمد زهران [5]، وكان كفيفًا بارع الذكاء وأصبحا صديقين يتدراسان العلم ويتعمقان في البحث والتحقيق.

وفي العام الذي انتقل فيه إلى المحمودية، ولد نجله البكر «حسن أحمد عبد الرحمن البنَّا»

---

(١) المصدر السابق، ٢٤/ ص ٢٣٣.

(٢) أحمد أنس الحجاجي، روح وريحان (القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٨١-١٤٠١) ص٨٠.

(٣) المرجع السابق، ص٨٢، ٨٣.

(٤) من مقابلة للمؤلف مع الأستاذ/ جمال الدين أحمد عبد الرحمن البنَّا، شقيق المرحوم حسن البنَّا، في منزله بالقاهرة صيف سنة ١٩٨٩.

(٥) أحمد عبد الرحمن البنا، الفتح الرباني. . . ، م س ذ ٢٤/ ٢٢٣.

في «يوم الأحد ٢٥ من شعبان سنة ١٣٢٤، الموافق ١٤ من أكتوبر ١٩٠٦م»[١]، فَسُرَّ به وأذَّن في أُذُنه عملاً بالسنة.

ويبدو من استقراء سيرة الشيخ أحمد أنه كان يحمل نفسه وأهله على اقتضاء الصراط المستقيم من أداء للفرائض[٢]، والتزام بالسنن النبوية. ومن أهم أوجه حياته في هذا السياق ما يتصل بأعماله التي اشتغل بها وكيف أثرت على وضعه الاجتماعي وعلى نمط تنشئته لأولاده.

فقد أهَّل الشيخ نفسَه ليكون من علماء الحديث ومحترفًا لصناعة الساعات، فقاده سعيه في هذين المجالين إلى أن يتحرك بأسرته الجديدة إلى طبقة غير الطبقة التي كانت تنتمي إليها أسرة والده الفلاح الشيخ عبد الرحمن البنَّا في «شمشيرة». ولا يمكن القول ببساطة إن الطبقة الجديدة التي انتقل إليها هي «طبقة البورجوازية الصغيرة من سكان المدن والمناطق الحضرية» بما لها من خصائص وتطلعات، فصحيح أن الشيخ أحمد قد انتقل من العيش في المحيط الاجتماعي لقرية، هي «شمشيرة» إلى العيش في المحيط الاجتماعي لمدينة صغيرة هي «المحمودية»، وأنه اشتغل بصنعة الساعات -بيعها وإصلاحها- ولم يشتغل بالفلاحة، إلا أنه من الصحيح أيضًا أن علمه بأحكام الإسلام وعلوم الشريعة كان هو العامل الحاسم في تحديد وضبط نمط حياته وحياة أسرته وما يتعلق بها من سلوكيات وتطلعات مختلفة. وإذا كان «الاحتراف للعيال واكتساب الحلال من شيم أهل العلم والصلاح من رجال الحديث»[٣]، فقد اشتغل الشيخ بصنعة الساعات كحرفي وتاجر بسيط، وكرست تلك الحرفة ما كان لديه من الصرامة والدقة - وهي من خصائص من يشتغل بعلم الحديث أيضًا- التي تجعله يضع كل شيء في موضعه ويهتم بالكبير والصغير. ومن ثم لم يكن وضعه الاجتماعي والاقتصادي

(١) نقلنا هذا التاريخ الدقيق لمولد حسن البنَّا، مما سجله والده «الشيخ أحمد عبد الرحمن البنَّا» بهامش نسخته الخاصة من كتاب: اللواء المصري أحمد مختار باشا التوفيقات الإلهامية. (القاهرة طبعة بولاق ١٣١١ هـ) ص ١٦٢.

(٢) أهم ما تجدر الإشارة إليه بهذا الخصوص حرص الشيخ أحمد على أداء فريضة الزكاة سنويًا، وإذا كانت سائر الفرائض الأخرى يقوم بها كثير من الناس فالزكاة فريضة يغفل عن أدائها الكثيرون، وكان الشيخ حريصا على أن يسجل في كل عام أنه دفع الزكاة. وقد اطلعت على تلك التسجيلات في هوامش كتاب «التوفيقات الإلهامية» المشار إليه سابقًا، وهذه أمثلة لما كتبه في بعض السنوات: سنة ١٣٢٤، «دفعنا الزكاة ولله الحمد» سنة ١٣٧٤، «دفعنا الزكاة في نصف جمادى الأولى» سنة ١٣٧٧ «دفعنا زكاة سنة ١٣٧٧ ولله الحمد على هذا التوفيق». وكانت هذه الجملة هي آخر ما كتبه الشيخ من تسجيلات وقائع حياته الاجتماعية في كتاب التوفيقات بهامش ص٦٨٥.

(٣) انظر أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الجامع لآداب الراوي وآداب السامع، دراسة وتحقيق محمد رأفت سعيد (الكويت: مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى ١٤٠١ ١٩٨١م) ١/ ٣٣.

كحرفي وتاجر بسيط هو المتحكم في تكييف النمط العام لحياته وحياة أسرته. ويزداد الأمر وضوحًا إذا ما تعمقنا أكثر في استخدام مفهومين من مفهومات التحليل الاجتماعي والسياسي: الأول هو مفهوم «الجاه»، والثاني هو مفهوم «التدبر».

أما «الجاه»(1)، فلم يكن للشيخ أحمد منه نصيب كبير، فأصوله الاجتماعية ووضعه الوظيفي لم يتيحا له التمتع «بالجاه» وما يكون له من سلطة في الهيئة الاجتماعية. فوالده -جد حسن البنَّا- كان فلاحًا قرويًا مصريًا من غمار الناس، كما سبق. ووظيفة الشيخ أحمد الرسمية كانت صغيرة بيد أنها كانت ذات طابع خاص كما سيأتي بيانه. ومن ناحية أخرى لم يبد أنه كان حريصًا على حيازة الجاه الاجتماعي، ولأنه كان يتعين عليه -والحالة كما مر- أن يسلك ضمن ما يسلك «سلوكيات الخضوع والتملق التي هي من أسباب حصول الجاه»(2)، طبقًا لما قرره العلامة ابن خلدون. والثابت الذي أُثِرَ عن الشيخ أحمد أنه كان متخلقًا بأخلاق التعفف والشَّمَم، والاقتصاد والزهد في تحصيل الأمور الدنيوية، منهمكًا في تحصيل العلم والانشغال به، فاقتصر في التكسب على ثمرات كَدِّه في أعماله التي شملت إضافة إلى صنعة الساعات، عمله كمأذون شرعي، وهي وظيفة كانت لا تضمن له دخلاً كبيرًا ولا منتظمًا. وكان مما يطبع تلك الوظيفة بطابع خاص يختلف عن باقي الوظائف الحكومية، أن شغلها كان بالترشيح والانتخاب وإجراءات أخرى أهمها أن يقدم أحد أهالي الناحية التي سيُعَيَّن فيها، ضمانًا يضمن بها المرشح لوظيفة المأذون، ويصدق عليها العمدة والصراف ويعتمدها مأمور مركز تلك الجهة أو معاونه. وقد شغل الشيخ أحمد تلك الوظيفة بعد انتقاله إلى المحمودية، وبعد أن رغبه فيها عدد من وجهائها، وبعد أن تمت الإجراءات اللازمة ومنها «الضمانة» المذكورة وتسلم الشيخ أحمد، خطاب التعيين الرسمي من قاضي محكمة رشيد مؤرخًا في ٢١ يوليو ١٩١٣، وكان مما جاء فيه: «بناءً على انتخابك مأذونًا بكفر مليط، وبناءً على أوامر وزارة الحقانية.. عَيَّنَّاكَ مأذونًا للجهة المذكورة.. وعليك أن تباشر الأعمال التي تطلبها الحكومة بكل همة ونشاط»(3). ولم تقتصر همة الشيخ على أداء مهامِّ وظيفته الرسمية فقط،

(1) نستخدم مفهوم «الجاه» بالمعنى الذي قرره العلامة ابن خلدون، وهو «القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من بناء جنسهم بالإذن والمنع، والتسلط بالقهر والغلبة وغالبًا ما يكون ذلك بالإسناد إلى «ثروة وأملاك» أو «منصب ورياسة» انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (القاهرة: مطبعة دار الشعب، كتاب الشعب، ب ت) ص٣٥٢.

(2) ابن خلدون، م س ذ، ص٣٥٢.

(3) من نص خطاب قاضي محكمة رشيد إلى الشيخ أحمد عبد الرحمن البنَّا.

إذ إن علمه، وطريقة تعيينه أتاحا له أن يقوم بأدوار أخرى، فكان يخطب أيام الجمع ويؤم الناس في المسجد ويصلح بين المتخاصمين. وقد ظل بوظيفته تلك حتى بعد انتقاله من المحمودية إلى القاهرة نظراً لأن ظروف نجله «حسن» ودراسته في دار العلوم بالقاهرة اقتضت ذلك، فعُيِّن مأذونًا لمنطقة الصليبية بحي السيدة زينب - حيث محل سكنه الأول بالقاهرة- ولما انتقل إلى السكنى بحارة الروم، صار مأذونًا لها بعد أن حل محل مأذونها السابق.

وأما مفهوم «التدبر»(١)، فيقتضي التعرف على سياسة الشيخ أحمد في تدبير موارده المالية وشئونه الاقتصادية بصفة عامة. وبالنظر في سيرته يتضح أنه كان يراعي ما يجب مراعاته في طرق اكتساب وحفظ وإنفاق المال، فكان يتجنب النقائص الخلقية في اكتسابه، كما كان يتجنب النقائص الاجتماعية وأهمها في هذا السياق «الدناءة»؛ وهي من التدني ومن معانيها «أن ينتقل إلى ما دون صناعة آبائه من غير عجز»(٢)، والظاهر أن الشيخ أحمد قد انتقل إلى ما لا يقل عن صناعة آبائه (الفلاحة) فاشتغل بصناعة الساعات، بل إنه اشتغل بما هو أشرف من ذلك كله، أي بصناعة العلم. أما حفظه لماله فقد كانت القاعدة التي جرى عليها هي الحديث الذي ينسب فيه القول إلى الرسول ﷺ: **«ما عال من اقتصد»**، فلم يكن الشيخ أحمد ينفق أكثر مما يكتسب، وكان ينفر من كل صور الإسراف والتبذير «ثيابه غليظة متواضعة يلبس الجبة والقفطان»(٣). وكان منصرفًا عن الدنيا راغبًا في الآخرة، حتى إنه كان من نتيجة سياسته تلك أنه لم يحتج إلى أحد قط؛ لا للقريب ولا للبعيد حتى وافاه أجله (١٣٧٨/١٩٥٨م) بل كان أبناؤه ساعتها كلهم مدينين له.

هذا عن الأحوال والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للشيخ أحمد عبد الرحمن البنَّا «الساعاتي» وأسرته، وقد تقلب فيها من قرية مغمورة في دلتا النيل، إلى مدينة صغيرة، ثم إلى أحياء شعبية فقيرة في القاهرة. وكانت مصادر دخله هي دكان الساعات ووظيفته كمأذون. ومن هذا الدخل كان يدبر شئونه وشئون أسرته وأبنائه الذين بلغ عددهم سبعة أكبرهم «حسن» وأصغرهم إحدى كريماته(٤).

(١) انظر: شهاب الدين بن أبي الربيع م س ذ ٢/ ص٣٨٨، ٣٨٩ حيث يفصل ابن أبي الربيع في بيان أقسام التدبر طبقًا للفئات الاجتماعية والمهن المختلفة التي تشغلها.

(٢) انظر المصدر السابق ٢/ ٣٨٧.

(٣) أحمد عبد الرحمن البنَّا، م س ذ، ٢٤/ ٢٣٥.

(٤) أبناء الشيخ أحمد هم بالترتيب التالي: حسن البنَّا، ثم عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن الساعاتي، ثم السيدة فاطمة البنَّا التي تزوجت الأستاذ عبد الحكيم عابدين السكرتير العام للإخوان فيما بعد، ثم محمد البنَّا وكان=

أما عن اشتغال الشيخ أحمد بالعلم وأثر ذلك على وضعه الاجتماعي وتصنيفه الطبقي وانعكاس ذلك على أبنائه، وبصفة خاصة «حسن»، فهو من هذه الناحية قد ارتفع إلى مصاف الطبقة العليا من أهل العلم في زمانه، متخصصًا في علم الحديث وفنونه، فبرع فيه، وتشهد بذلك أعماله وجهوده العلمية الدؤوب في هذا المجال. فقد عمد إلى مسانيد الأئمة الأربعة فرتبها وأعاد تبويبها وعلق عليها وشرحها. وقد أنجز منها «بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن»، و«الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني»، مع مختصر شرحه: بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني. ويعتبر الفتح الرباني، المشروع الأكبر للشيخ أحمد؛ إذ أمضى فيه شطر حياته. ومسند الإمام أحمد بن حنبل هو أكبر مدونات الأحاديث عن رسول الله ﷺ؛ حيث اشتمل على (ثلاثين ألف حديث تقريبًا)، وقد استعصى ترتيبه وشرحه على أعلام علماء المسلمين طوال ما يقرب من عشرة قرون كاملة، حتى جاء الشيخ أحمد عبد الرحمن الساعاتي الذي وطد عزمه وثابر من أجل إنجاز ترتيبه وشرحه مدة ثمانية وثلاثين عامًا متواصلة؛ حيث ابتدأ في العمل فيه سنة ١٣٤٠ [1]، ووافاه الأجل عام ١٣٧٨ ولم يبق منه حتى ينجز كاملاً سوى النصف الثاني من الجزء الثاني والعشرين والجزآن الثالث والرابع والعشرون.

وأهم ما يلفت النظر في سيرة اشتغال الشيخ أحمد بالعلم، أنه قد فرض على نفسه التزام أعلى درجات الدقة والصرامة في الضبط وإتقان العمل، وكان متيقظًا غاية اليقظة يباشر كل شيء بنفسه، فلم يكن يعهد إلى أحد بإنجاز شيء مهم يتصل بعمله. ومن ذلك - على سبيل المثال - أنه في أثناء تأليفه للفتح الرباني كان يشتري حروف الطباعة، ويأمر عاملاً بجمع كل ملزمة ينتهي من تأليفها، ويشرف بنفسه على تصحيحها ليتحاشى أي نوع من الأخطاء التي يمكن أن تسببها عملية الطباعة، ثم يدفع بالملزمة إلى مطبعة قريبة من مكتبه بعطفة الرسام بحي الصليبة بالقاهرة ليسهل عليه متابعتها حتى تخرج على أتم وجه. وكان من الممكن أن يؤدي طابع «الصرامة والدقة» إلى أن ينتهج الشيخ منهجًا تقليديًا جامدًا في بحثه ودراسته لكتب السنة، بيد أنه انتهج - مع ذلك - منهجًا تجديديًا قوامه الجمع بين مسلك أهل الفقه ومسلك

= موظفًا بالشئون الاجتماعية، ثم عبد الباسط البنَّا وكان ضابطًا في البوليس، ثم أحمد جمال الدين البنَّا وقد عمل محاضرًا بالجامعة العمالية بالقاهرة ورئيسًا للاتحاد الإسلامي الدولي للعمل، وله اهتمامات فكرية وبحثية مثيرة للجدل. وأخيرًا السيدة فوزية البنَّا حرم عبد الكريم منصور المحامي رحمه الله.

(١) أمام تلك السنة (١٣٤٠) كتب الشيخ أحمد عبد الرحمن في هامش كتاب التوفيقات الإلهامية، السابق الإشارة إليه «ابتدأت في هذا العام تأليف كتاب الفتح العالي»، ص٦٦٢ وذلك بخط يده.

أهل الحديث، وإبراز مكانة «السنة» وأهميتها في التشريع الإسلامي؛ الأمر الذي دفعه لأن يكرس جهوده في مسانيد السنة لأئمة المذاهب الفقهية الأربعة. وهذا الوجه يشير إلى أن الشيخ كان ذا أفق متسع وينحو منحى «تجميعيا» يدرك به الأهمية الإيجابية للاختلافات الفقهية بين أصحاب المذاهب المتعددة، وقد انعكس ذلك في تدبره لتثقيف أبنائه وتفقيههم في الدين؛ إذ جعل كل واحد منهم يدرس ويتمذهب على مذهب من المذاهب الفقهية، فكان المذهب الحنفي من نصيب «حسن»، والمالكي من نصيب «عبد الرحمن»، والحنبلي من نصيب «محمد البنَّا»، والشافعي من نصيب «جمال البنَّا». وكانوا يتلقون دروسهم على يديه في المنزل، ولم يمنعه ذلك من أن يدفع بهم إلى المدارس الحكومية؛ فكان لكل منهم شأنه.

كلمة واحدة فقط، هي التي تصف الشيخ أحمد، أبا حسن البنَّا، وصفًا دقيقًا، هذه الكلمة هي أنه كان رجلاً «عظيم الهمة"، وليس ذلك من باب الإطراء أو المدح، فليس هنا مجاله ولا شأن لنا به، فالمقصود بعظم الهمة هنا هو المعنى الاصطلاحي الذي حدده علماء الأخلاق بقولهم: «هو استصغار ما دون النهاية من معالي الأمور»(1)، ولا مراء بعد عرض الجوانب المختلفة لحياة الشيخ أحمد وتحليلها أنه كان يستصغر ما دون النهاية من معالي الأمور، فكان بحق «عظيم الهمة».

إذن، فقد نشأ «حسن البنَّا» في رعاية والد «عظيم الهمة» على النحو السابق بيانه، فَقُدِّرَ له أن يجد أمامه - دائمًا وفي محضنه الاجتماعي الأول - قدوة من نوع « الشيخ أحمد» فتطبَّع بالكثير من طباعه وخصاله، وتعلم على يديه حرفة «إصلاح الساعات». وعندما بلغ الخامسة عشر من عمره كان قد تقدم في تلك الحرفة التي رَسَّخت في ذهنه منذ صباه ضرورة الاهتمام «بالصغير» و«الكبير» «مجتمعين». وأدرك - من كثرة الممارسة - أن «تنظيم» أجزاء الساعة على نحو «دقيق» هو شرط لازم لضمان صلاحيتها للعمل و«الحركة المنضبطة». وقد أشار في مذكراته إلى أنه تقدم - في تلك الفترة نفسها- في حرفة تجليد الكتب أيضًا، يقول: «كنت قد تقدمت في صناعة الساعات، وفي صناعة التجليد أيضًا، أقضي فترة النهار في الدكان صانعًا، وفترة الليل مع الإخوان الحصافية ذاكرًا»(2)، ومعنى هذا أن علاقته كانت وثيقة

---

(1) حول مصطلح «عظم الهمة» ومضمونه انظر بصفة خاصة: شهاب الدين بن أبي الربيع، م س ذ، ٢/ ٤٠٧ انظر أيضًا: الشيخ محمد الخضر حسين، عظم الهمة، مقال منشور بمجلة الفتح -٥٧-٢-١٤ صفر ١٣٤٦ ١١/ ٨/ ١٩٢٧ ص٨.

(2) حسن البنَّا، مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٣٣.

بالكتب منذ وقت باكر أيضًا، ومن باب «إصلاح» هيئتها «وحفظها» بالتجليد، إضافة إلى علاقته الوثيقة بها من باب القراءة فيها، على ما سيأتي بيانه بعد قليل.

وفي كنف والده، كان عليه أن يسمع وينفذ الكثير من توجيهاته، وقد أشار في مذكراته إلى نماذج كثيرة من تلك التوجيهات[1]، وإلى التزامه بتنفيذها، وأكد أنها تركت في نفسه أعمق الأثر. وسيتضح ذلك بتفصيل أكبر عند كلامنا عن مصادره الفكرية.

قالوا قديما إن «الطبع يأخذ من المخالطة». وكان قدر الشيخ البنا أن يقوده مسلك والده في مجالسة أهل العلم والصلاح، إلى مخالطتهم، وكان أولهم، ومن أعمقهم أثرًا في ذهنيته هو «الشيخ محمد محمد زهران» عالم المحمودية في ذلك الوقت، والذي كان ذا همة كبيرة وغيرة شديدة على الدين. دفعته غيرته - برغم أنه كفيف ولم تصل به دراسته النظامية إلى مرتبة العلماء الرسميين - لإنشاء مدرسة خاصة لتربية النشئ هي «مدرسة الرشاد الدينية» سنة (١٣٣٣/ ١٩١٥م) فألحق بها «حسن البنَّا» لمدة أربع سنوات بين الثامنة إلى الثانية عشرة من عمره[2]. وفي سنة (١٣٣٩/ ١٩٢٠م) أصدر الشيخ زهران مجلة شهرية هي مجلة «الإسعاد» التي ظل يحررها ويصدرها حتى سنة (١٣٤٧/ ١٩٢٨م) وكانت كما أرادها الشيخ زهران «تبحث في تعاليم الدين وأسراره وفوائده، وفي التاريخ واللغة والأدب والشئون الاجتماعية».

ويبدو من النشاط العام للشيخ زهران أنه كان مع همته العالية منبسط النفس رضيًا ومستبشرًا، فهو يسمي مدرسته «الرشاد»، ويسمي مجلته «الإسعاد». وقد تأثر به «حسن البنَّا» أعمق التأثر من كثرة ملازمته والتلقي على يديه، إلى درجة أن الصفحات الأولى من مذكراته «الدعوة والداعية» خصصها للحديث عن الشيخ زهران ومدرسته «الرشاد الدينية» والمواد التي كانت تدرس بها[3].

ويمكن القول إن «مكتب تحفيظ القرآن» كان بمنزلة المؤسسة التعليمية الأولى- بعد الأسرة- التي أثرت في نشأة وتكوين حسن البنَّا. وتشير المعلومات المتوافرة عن السنوات التي قضاها في «الكتاتيب» إلى أنه تنقل بين أكثر من «كتاب» حتى إن أباه أرسله إلى كتاب في بلدة مجاورة

(١) من أمثلة تلك التوجيهات التي رواها في مذكرات الدعوة والداعية، حرصُ والده على تحفيظه القرآن (ص١٥) وتشجيعه على القراءة والدرس، وإهدائه كتبًا ص٣٤، وتوجيهه لحفظ بعض «المتون» في فروع العلم المختلفة ص٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص، ١٥

(٣) انظر: مذكرات الدعوة والداعية م س ذ، ص١٤-١٥.

للمحمودية[1]؛ الأمر الذي جعله «كثير الحركة» من جرَّاء هذا التغيير المستمر، هذا من ناحية، ولم يُمكِّنه من إتمام حفظ القرآن في أي منها من ناحية أخرى.

وطبقًا لما أورده في مذكرات «الدعوة والداعية»؛ فإن أهم وأطول مدة قضاها كانت في مدرسة الرشاد الدينية وفي رعاية صاحبها الشيخ زهران؛ حيث حفظ على يديه نصف القرآن- من أول سورة البقرة حتى سورة الإسراء- ولم تكن مدرسة الرشاد تلك سوى صورة متطورة قليلاً عن مكاتب تحفيظ القرآن، ويصفها حسن البنَّا بأنها «كانت على صورة كتاتيب الإعانة الأهلية المنتشرة في ذلك العهد في القرى والريف، ولكنها في نهج المعاهد التي تعتبر دار علم ومعهد تربية على السواء»[2]. ولم يمكث بمدرسة الرشاد بعد أن انصرف الشيخ زهران عنها وعَهِدَ بها إلى غيره من العرفاء «الذين ليس لهم مثل روحه المشرق وعلمه الواسع وأدبه الجم وخلَقه الجذاب». وعبر «حسن» لوالده عن عدم رغبته في الاستمرار بتلك الكتاتيب وعن تَبَرُّمه بها[3]، ومن ثم التحق بالمدرسة الإعدادية «وهي حينذاك على غرار المدرسة الابتدائية اليوم بحذف اللغة الأجنبية وإضافة بعض مواد القوانين العقارية والمالية وطرف من فلاحة البساتين، مع التوسع نوعًا في دراسة اللغة العربية والدين». وبعد المدرسة الإعدادية التحق بمدرسة المعلمين بدمنهور، فانتقل من المحمودية إليها، وبعد أن أتم دراسته بها التحق بدار العلوم بالقاهرة فكانت نقلة أخرى أتت به إلى مجتمع العاصمة، ومنها سوف ينتقل إلى الإسماعيلية بعد تخرجه من دار العلوم وتعيينه مدرسًا بإحدى المدارس الابتدائية.

وسيأتي -بعد قليل- تفصيل التأثيرات الفكرية لنظام التعليم الذي سلكه حسن البنَّا، على اختلاف مراحله، ولكن المهم هنا هو التأكيد على أن تنقله الدائم قد أتاح له منذ وقت مبكر الاحتكاك بالبيئة الاجتماعية؛ فاتسعت معرفته بها بعد أن تدرج من النطاق المحدود في «المحمودية» إلى الأوسع نسبيًا في «دمنهور»، وصولاً إلى «القاهرة» مقر السلطة وساحة

---

(١) انظر: أحمد أنس الحجاجي، م س ذ، ص٩٢-٩٧ وليس صحيحًا ما ذكره الحجاجي من أن حسن البنَّا أتم حفظ القرآن كاملاً وهو في التاسعة من عمره (ص٩٤) والصحيح هو ما ذكره حسن البنَّا نفسه في مذكراته وهو أنه أكمل حفظه وهو في الخامسة عشر من عمره تقريبا انظر: مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص١٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٤.

(٣) روى حسن البنَّا في مذكراته، م س ذ، ص ١٥ أنه صارح والده في تصميم عجيب أنه لم يعد يطيق أن يستمر بهذه الكتاتيب، وقديمًا قال الجاحظ: «أن أكيس الصبيان أبغضهم للكتاب» انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحنين إلي الأوطان، تحقيق الشيخ طاهر الجزائري (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، الطبعة الثانية ١٣٥١) ص١١.

الصراع بين كافة أشكال وأنماط الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية، وبصفة خاصة خلال العشرينيات على النحو السابق بيانه في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ويلاحظ أن كل خطوة خطاها «حسن البنَّا» في محيطه الاجتماعي بدءًا من «الكتاب» (مدرسة الرشاد) وصولاً إلى القاهرة، حيث دار العلوم، ثم الإسماعيلية حيث أول مدرسة عمل بها، كان يتعرض لـ«صدمة اجتماعية» ناتجة عن اختلاف البيئة الجديدة التي ينتقل إليها عن بيئته السابقة. وفي كل مرة كان يبادر بالقيام بعمل إيجابي جماعي في مواجهة الوضع الجديد؛ مما جعله دائم الاتصال بمحيطه الاجتماعي منخرطًا في قضاياه. وبالإمكان ذكر أكثر من عمل له يقوم كشاهد يؤكد ذلك، في كل منطقة انتقل إليها:

ففي المحمودية، وبعد انتقاله من «مدرسة الرشاد» إلى المدرسة الإعدادية، صار رئيسًا «لجمعية الأخلاق الأدبية» التي تشير نصوص لائحتها الداخلية -التي وضعها أحد أساتذة المدرسة- إلى أنها قامت أساسًا لتهذيب أخلاق التلاميذ وتلقينهم دروسًا عملية في هذا المجال وفي كيفية البر بالوالدين. ولابد أن بيئة تلك المدرسة كانت تختلف عن البيئة التي عهدها حسن البنَّا في محيط أسرته، أو في مدرسة الرشاد إلى الحد الذي أدى إلي ظهور مثل تلك الجمعية. وفي المحمودية أيضًا كان عضواً في جمعية «منع المحرمات» التي كَونَّها مع بعض أقرانه من الصبية، وشارك في نشاطها الذي كان مركزًا في معاتبة ولفت نظر الذين يرتكبون بعض الآثام أو المحرمات، كعدم إحسان أداء الصلاة أو تركها، وكالإفطار في نهار رمضان، أو التَّحلِّي بالذهب بالنسبة للرجال.. إلخ وهي أمور لم يعهدها حسن البنَّا في محيط أسرته فضلاً عن مجافاتها لما تعلمه من أحكام الدين.

وعندما التحق بمدرسة المعلمين الأولية بدمنهور اجتذبته «حلقة الذكر» التي كان يقيمها أتباع الطريقة الحصافية، فانخرط فيها وأصبح عضواً رسميًا من أعضاء الطريقة بعد أن بايع شيخها، السيد عبد الوهاب الحصافى، يوم ٤ من رمضان ١٣٤١، حيث تلقى عهد الطريقة الحصافية الشاذلية عنه وأذنه بأدوارها ووظائفها، ويبدو أن «حلقة الذكر» التي واظب حسن البنَّا على حضورها، كانت -باتصاله بأعضائها- قناة لتوسيع دائرة اتصاله ومعرفته بالمحيط الاجتماعي الذي عاشه في دمنهور. وخلال تلك الفترة -كان يتردد بين دمنهور والمحمودية فلفت انتباهَه نشاطُ الإرساليات التنصيرية، التي كانت واحدة منها قد هبطت إلى المحمودية واستقرت فيها. ويذكر البنا «أن تلك الإرسالية الإنجيلية التبشيرية أخذت تبشر بالمسيحية في ظل التطبيب

وإيواء الصبية وتعليم التطريز»[١]، فدفعه ذلك إلى أن يؤسس مع عدد من زملائه جمعية إصلاحية هي «جمعية الحصافية الخيرية»، وانتُخب سكرتيرًا لها، وزاولت الجمعية عملها في ميدانين الأول: نشر الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة، ومقاومة المنكرات والمحرمات الفاسدة كالخمر والقمار.. والثاني: مقاومة الإرسالية الإنجيلية التبشيرية»[٢].

وكانت الثورة المصرية (١٣٣٧/ ١٩١٩م) هي أكبر الأحداث التي شهدتها البلاد وشهدها حسن البنّا في أثناء دراسته في المدرسة الإعدادية بالمحمودية، وبعد أن التحق بمدرسة المعلمين بدمنهور. وكان آنذاك بين الرابعة عشر والسابعة عشر من عمره. ويروي في مذكراته بهذا الخصوص، أنه شارك في مظاهرات الثورة، وأنه كان يصغي إلى أحاديث الناس حول قضية الوطن وتطوراتها. وقد سجل في مذكراته بعضًا مما كان يجيش به صدره إزاء تطورات أحداث الثورة، وأورد أبياتًا من قصائد نظمها بعفوية، قال في واحدة منها تعليقًا على أحاديث الناس حول لجنة ملنر وإجماع الأمة على مقاطعتها:

يا ملنرُ ارجِع ثم سَلْ ... وَفْدًا بباريس أقام
وارجِع لقومك قُل لَهُمْ ... لا تَخدَعُوهم يالئام

وهزه نبأ وفاة محمد فريد فنظم قصيدة طويلة مطلعها:

أَفَريدُ نَمْ بالأمنِ والإيمانِ ... أفَريدُ لا تَجْزَعْ على الأوطَانِ

ومن ثم، يمكن القول إن حسن البنّا قبل انتقاله إلى القاهرة، كانت مؤثرات المحيط الاجتماعي وتطورات الحياة السياسية العامة في مصر تتسرب إلى وعيه، وتبدر منه استجابات تدل على انفعاله بها. وحين قُدِّر له أن ينتقل إلى القاهرة كانت بعض نتائج الثورة قد أخذت في الظهور متمثلة في الدستور (١٣٤٢/ ١٩٢٣م)، وإجراء أول انتخابات برلمانية سنة (١٣٤٣/ ١٩٢٤م). وفي حجرات الدراسة بدار العلوم يذكر حسن البنّا أنه كان يستمع ويشارك[٣]، في الأحاديث التي تدور حول الشئون العامة في مصر، ومنها تلك الشئون

---

(١) انظر: مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٢٤.

(٢) نفسه ص٢٤، وانظر أيضًا ص٥١ حيث يعبر عن استيائه من منطق الإرساليات ويرى «أن الأولى بها أن تقصد بلاد الوثنيين لا أن تقيم في ديار المسلمين وهم أصدق إيمانًا وأصح لله توحيدًا».

(٣) يؤكد عبد العظيم رمضان، على «أن نشأة حسن البنّا في أسرة دينية عريقة» كانت سببًا في «ألا يستلفت نظره من ألوان الحياة والكفاح السياسي والاقتصادي (!) والاجتماعي والفكري الدائر في القاهرة في العشرينيات سوى ما يتعلق بما أسماه بالتحلل الأخلاقي وما اعتبره موجة من موجات الإلحاد والإباحية» انظر: =

السياسية مثل الانقسام بين الوفديين والأحرار الدستوريين، والخلاف القائم حول قضية الخلافة التي أُلغيَتْ في اسطمبول وتداعيات الانقلاب الكمالي، والجدل الدائر حول كتاب الشيخ علي عبد الرازق، والمعارك المُحتدمة بين «أنصار القديم» و«أنصار الجديد» التي كانت تسيل بها أنهار الصحف والمجلات. كما فوجئ في القاهرة» بالكثير من مظاهر التحلل والبعد عن الأخلاق الإسلامية في كثير من الأماكن التي لا عهد له بها في الريف المصري» و«ظهرت كتب وجرائد ومجلات كل ما فيها ينضح بهذا التفكير الذي لا هدف له إلا إضعاف أثر أي دين أو القضاء عليه في نفوس الشعب»(١)، طبقًا لما أدركه حسن البنَّا آنذاك وسجله في مذكراته.

وقد عبر عن مشاعره إزاء الحالة السابقة التي وجد عليها مجتمع القاهرة، فقال: «كنت متألمًا أشد الألم، فها أنا ذا أرى أن الأمة المصرية العزيزة تتأرجح حياتها الاجتماعية بين إسلامها العزيز الغالي، الذي وَرِثَته وَحَمَتْه وَألِفَتْه وعاشت به واعتز بها أربعة عشر قرنًا كاملة، وبين هذا الغزو العنيف المسلح المَجهز بكل الأَسلحة الماضية الفتاكة من المال والجاه، والمظهر والمتعة والقوة ووسائل الدعاية وكان يُنَفِّس عن نفسي بَعض التنفيس الإفضاءُ بهذا الشعور إلى كثير من الأصدقاء الخلصاء من زملائنا الطلاب بدار العلوم والأزهر والمعاهد الأخرى»(٢)، وقد بلغ به الألم والحزن على حال الأمة حد البكاء، يقول: «ليس يعلم أحد إلا الله كم من الليالي كنا نقضيها نستعرض حال الأمة وما وصلت إليه في مختلف مظاهر حياتها. . ويفيض بنا التأثر لما وصلنا إليه إلى حد البكاء»(٣).

وكان يمكن لحالة «الألم والحزن» التي ألمت به على النحو السابق، أن تقوده إلى العزلة وعدم المبالاة، وفي أحسن الأحوال تجعله يسعى للنجاة بنفسه، وربما كانت خبرته وممارساته الصوفية دافعًا يزكي هذا الاتجاه لديه. ولكن ما حدث هو العكس، إذ اتجه البنَّا إلى القيام بعمل إيجابي -كما درج على ذلك في مواقف كثيرة سابقة- في مواجهة الأوضاع الاجتماعية المختلفة التي شعر أن بينها وبين مثالياته ومبادئه فجوة كبيرة أو تناقضًا حادًا.

= د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري (القاهرة: طبع مؤسسة روزاليوسف د. ت) ص٢٦ وما أكده رمضان ينقضه ما أثبتناه على النحو الوارد في المتن.

(١) حسن البنَّا، مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص ٥٣-٥٤.

(٢) المصدر السابق ص٥٤.

(٣) انظر، حسن البنَّا، رسالة المؤتمر الخامس، ضمن مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنَّا، م س ذ، ص١١٩ وسيشار إليها بعد ذلك بـ«مجموعة الرسائل».

وبتحليل تلك الحال التي وصل إليها من الحزن الذي «أبكاه» تأثرًا بما صار إليه حال الأمة، يتضح جانب إنساني من جوانب شخصيته المتفتحة، وإلى أي حد كانت نفسيته مهيأة للتأثر بالمحيط الاجتماعي وقضاياه المختلفة. وسوف يتم هذا التحليل طبقًا لمفهومات علم النفس وقواعد السلوك كما استنبطها العلماء المسلمون من القرآن الكريم، وذلك فيما يختص بحالة «الحزن».

«فالحزن» كما يرى ابن تيمية، لا يكون محمودًا إلا إذا كان «على مصيبة في الدين وعلى مصائب المسلمين عمومًا، فصاحبه يثاب على ما في قلبه من حب الخير وبغض الشر، إذا أفضى به إلى الصبر والجهاد وجلب منفعة ودفع مضرة»(١). وقد أدى بالبنَّا حزنُه وتألُّمه، وهو يرى الأمة منقسمة «ومعسكر الإباحية والتحلل في قوة وفتوة»(٢)، إلى القيام بعمل إيجابي، وكانت صلته قد امتدت لدائرة أوسع شَمِلَت عددًا من العلماء والشخصيات الإسلامية البارزة الذين كان يلتقي بهم في المكتبة السلفية لصاحبها «الرجل المؤمن المجاهد العامل القوي العالم الفاضل والصحفي الإسلامي القدير: السيد/ محب الدين الخطيب»(٣)، على حد وصف البنَّا له. ثم يقول: «فاعتزمت أمرًا إيجابيًا وقلت في نفسي: لماذا لا أحمل هؤلاء القادة من المسلمين هذه التبعة وأدعوهم في قوة إلى أن يتكاتفوا على صَدِّ هذا التيار؟ فإن استجابوا فذاك، وإلا كان لنا شأن آخر»(٤)، وقد قام بتنفيذ ما اعتزمه بالفعل.

اتجه إلى الشيخ يوسف الدجوي، وكان من هيئة كبار العلماء في ذلك الحين، واختاره «لصلاته بكثير من رجال المعسكر الإسلامي من علماء أو وجهاء وحبهم له»(٥). وبرغم أن تلك المبادرة التي قام بها البنَّا قد أسهمت في تجمع الجهود التي أسفرت عن ظهور «مجلة الفتح الإسلامية»، وصدر العدد الأول منها في (٢٩ ذي القعدة ١٣٤٤/ ١٠ يونيه ١٩٢٦م)، وأسهمت تلك المبادرة كذلك في تأسيس «جمعية الشبان المسلمين»، في العام التالي (١٣٤٥/ ١٩٢٧م)، برغم هذا وذاك، فإن همته واستعداداته جعلته لا يقنع بما حدث، وقد

(١) انظر: أبو العباس أحمد بن تيمية، كتاب السلوك، ضمن: مجموع الفتاوى جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (المملكة العربية السعودية: ١٣٩٨) ١٠/ ص١٧.

(٢) حسن البنَّا، مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص٥٤. (٤) نفسه ص ٥٥.

(٥) نفسه ص٥٥.

عبر عن تلك الهمة في موضوع الإنشاء الذي كتبه في امتحان التخرج في دار العلوم، وقد جاء فيه: «إن أعظم آمالي بعد إتمام حياتي الدراسية أملان: خاص، وهو إسعاد أسرتي وقرابتي. وعام: وهو أن أكون مرشداً معلمًا إذا قضيت في تعليم الأبناء سحابة النهار، قضيت ليلي في تعليم الآباء هدف دينهم ومنابع سعادتهم. . تارة بالخطابة والمحاورة وأخرى بالتأليف والكتابة والثالثة بالتجول والسياحة، وقد أعددت لتحقيق الأول معرفة بالجميل، ولتحقيق الثاني من الوسائل الخلقية «الثبات والتضحية». وهما ألزم للمُصلِح من ظلِّه، وسرُّ نَجاحه كُلِّه. . ومن الوسائل العملية درسًا طويلاً، سأحاول أن تشهد لي به الأوراَق الرسَمية، وَتعرفًا بالذين يعتنقون هذا المبدأ ويعطفون على أهله، وجسمًا تَعَوَّد الخشونة على ضآلته وألف المشقة على نحافته، ونفسًا بعتُها لله صفقة رابحة، راجيًا منه قبولها، سائله إتمامها. . ذلكَ عهد بين وبين ربي أسجله علىَ نفسي وأشهد عليه أستاذي في وحدة لا يؤثر فيها إلا الضمير»(١). وهذا الذي سجله حسن البنَّا على نفسه على النحو السابق، كان يعني -إضافة إلى انتسابه العائلي إلى صميم الشعب المصري- اكتمال انتسابه للمجتمع كله بمعنى إدراكه لمجمل قضاياه الأساسية وانتوائه القيام بما يفرضه الواجب عليه تجاه مجتمعه وما به من قضايا مختلفة.

وتكتمل الصورة السابقة للمؤثرات الاجتماعية التي تفاعل معها، بانتقاله من مجتمع القاهرة إلى «مجتمع الإسماعيلية» بعد تعيينه مدرسًا بإحدى مدارسها الابتدائية. وكانت الإسماعيلية في ذلك الوقت بلداً تغلب عليه النزعة الأوروبية، ولم يكن حسن البنَّا يدري عنها شيئًا(٢)، قبل سفره إليها. وقد كان لخصوصية أوضاع الإسماعيلية، حيث إن بها مقر الشركة العالمية لقناة السويس، ومعسكرات جيش الاحتلال البريطاني، ولطبيعة تركيبها الاجتماعي حيث ترتفع بها نسبة الأجانب «الخواجات» الذين يحتلون أعلى المناصب ويشغلون أهم الوظائف، كان لكل ذلك أثره في تجسيد الانقسام والتناقض بين النمط الأوربي للحياة، ونمط الحياة التي درج عليها المصريون من حيث السلوكيات والأخلاقيات والعادات. . . إلخ. وكان لمثل هذا الوسط الاجتماعي تأثيره القوي في هذا الشاب الوافد إليه -حسن البنَّا- على النحو الذي أكده فيما أسماه «وحي الإسماعيلية». وعبر عن ذلك بقوله: «كان للإسماعيلية وحي عجيب، فهذا المعسكر الإنجليزي في غربها ببأسه وسلطانه، يبعث في نفس كل وطني غيور

(١) حسن البنَّا، مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص٦٣ حيث يذكر البنَّا أنه لم يكن يدري «أين الإسماعيلية بالضبط»

الأسى والأسف، ويدفعه دفعًا إلى مراجعة هذا الاحتلال البغيض، وما جرَّه على مصر من نكبات جسام، وهذا المكتب الأنيق الفخم، مكتب إدارة شركة قناة السويس في سلطانه وسطوته، واستخدامه للمصريين ومعاملته إياهم معاملة الأتباع المضطهدين، وإكرامه للأجانب ورفعه إياهم إلى مرتبة السادة والحاكمين. . وهذه المنازل الفخمة المنتشرة في حي الأفرنج بأكمله، ويسكنها موظفو الشركة الأجانب، وتقابلها مساكن العمال العرب في ضآلتها وصغر شأنها، والشوارع كلها تحمل لوحات لم تكتب إلا بلغة هذا الاحتلال الجاثم على صدورها، حتى شارع المسجد كان مكتوبًا هكذا «Rue Du Mosquee»[(١)].

إذن، فبانتقاله إلى الإسماعيلية وجدها مجتمعًا يحتوي على الكثير من عناصر التحدي التي واجه نماذج مختلفة منها من قبل في المحمودية وفي دمنهور ثم في القاهرة، وها هو ذا في الإسماعيلية يجد أن «المسجد» ساحة للخلاف بين رواده، ويجد أن موضوعات الخلاف لا تؤدي إلى أي عمل إيجابي فضلاً عن أنها تسبب الفرقة والتدابر بين المسلمين، فيستقر رأيه على التوجه «للقهاوى» ليباشر فيها دعوته ويشاهد في المدينة «الخواجات» يتمتعون بالمناصب والسلطة، وينعمون بخيرات البلاد دون أهلها، فيتضح في ذهنه نموذج التحدي الغربي عسكريًا وسياسيًا واقتصاديًا وأخلاقيًا، على النحو الذي «يبعث الأسى في نفس كل وطني غيور» كما قال، ويهدد كيان المسلمين الديني «بزحف الإلحاد والإباحية» والدنيوي «بغلبة الأجانب على خيرات بلادهم». وإزاء تلك التحديات، إضافة إلى ما رسخ في ذهنه منها من قبل - مثل نشاط إرساليات التنصير - استقر لديه أن تكون دعوته للإصلاح شاملة «قوامها العلم والتربية والجهاد» بعيدة عن أن تكون محصورة في طريقة من الطرق التي انتمى هو نفسه إلى واحدة منها وهي «الطريقة الحصافية». ومن هنا كان عليه أن يوثق روابطه الاجتماعية بأهل الإسماعيلية على اختلاف منازلهم ومواقفهم. وسرعان ما وضع يده على أهم مداخل التأثير الاجتماعي بها فحددها في أربعة: «العلماء أولاً، وشيوخ الطرق ثانيًا، والأعيان ثالثًا، والأندية رابعًا».

ويذكر حسن البنَّا أنه من بين الذين تأثروا بالدروس والمحاضرات التي كان يلقيها، جاءه ستة من أهالي الإسماعيلية، جميعهم من العمال الحرفيين، وهم: حافظ عبد الحميد (نجار) أحمد الحصري (حلاق) فؤاد إبراهيم (مكوجي) وعبد الرحمن حسب الله (سائق) وإسماعيل

(١) المصدر السابق ص٧٥.

عز (جنايني) وزكي المغربي (عجلاتي)؛ ومنهم شكل النواة الأولى لجماعة الإخوان المسلمين في ذي القعدة سنة ١٣٤٧، الموافق إبريل/ مايو سنة ١٩٢٨م.

وبنظرة شاملة، يتضح أن نشأة «جماعة الإخوان المسلمين» على النحو السابق، ومن زاوية ارتباطها بشخص حسن البنَّا وفكره، قد جاءت خطوة طبيعية في مسار تطور اهتماماته، وبفضل تراكم خبرات استقاها من مصادر متعددة، إضافة إلى تفاعله المبكر مع قضايا محيطه الاجتماعي. ولا بد من التأكيد على تميز تلك النشأة من الناحية الاجتماعية، إذ إنها في دلالتها العامة تعبر عن الاستجابة ليس فقط لتَحَدٍّ أجنبيٍّ وإنما أيضًا لحاجة اجتماعية بدت في الإقبال المتزايد على الجماعة والانخراط فيها من قِبَل مختلف الطبقات والفئات. وكانت رحلاته المتواصلة -فيما بعد- إلى مختلف أنحاء البلاد من القرى والمراكز والمدن قد أكسبته معرفة مباشرة وعملية بأوضاع وخصائص كافة الطبقات؛ بحيث يمكن القول إن جماعته صارت تعبر في صميمها عن حركة اجتماعية شاملة، كان البنَّا هو عقلها المركزي طوال قيادته لها، وكان خطابه الفكري بمنزلة العصب من تنظيم الحركة، وسبب نموها، وأساس تماسكها وقوتها.

وإذا كان الوضع الطبقي يعد بين المؤثرات الاجتماعية التي لها دور في صبغ التوجهات الفكرية للشخص بصبغة معينة، فقد ظل حسن البنَّا منتميًا إلى إحدى فئات الطبقة الوسطى من سكان المدن، وهي فئة المدرسين؛ حيث أمضى قرابة تسع عشرة سنة مدرسًا بالمدارس الابتدائية، وعندما استقال من وظيفته كمدرس في (١٣٦٥/ ١٩٤٦م) كان قد نال الدرجة الخامسة «بحكم قانون الموظفين المنسيين»(١)، وبعد استقالته عمل لفترة في جريدة الإخوان المسلمين اليومية، ثم ما لبث حتى أصدر مجلة «الشهاب» الشهرية، لتكون أداة من أدوات الدعوة، ومصدرًا مستقلاً لرزقه بعيدًا عن أموال الجماعة، فصدر منها خمسة أعداد فقط ثم تعطلت عن الصدور(٢)، بسبب قرار حل جماعة الإخوان المسلمين في صفر سنة ١٣٦٨ ديسمبر ١٩٤٨.

(١) انظر: محمد عبد الجواد، تقويم دار العلوم: العدد الماسي وملحقه (القاهرة: مطبعة هوسابير ب ت) ص ٤٧٠.
- وقد ضاعت سُدىً جهودنا في سبيل الوصول إلى ملف خدمة حسن البنَّا المحفوظ بأرشيف وزارة التربية والتعليم، وعلى أية حال فملفه غير محفوظ في متحف الوزارة حيث توجد ملفات مشاهير رجال مصر الذين عملوا بالتربية والتعليم! وضاعت سُدىً -أيضًا- محاولاتنا للاطلاع على ملف البنَّا بهيئة التأمين والمعاشات.

(٢) انظر: محمد فتحي علي شعير، وسائل الاعلام المطبوعة في دعوة الإخوان المسلمين (جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٥-١٩٨٥) ص٣٢٣.

وقد سار سيرة والده في تدبير شئونه الاقتصادية من حيث الاقتصاد في الإنفاق والبعد عن كل مظاهر التبذير والترف، وإن كان كثير التضحية بماله في سبيل الدعوة، حتى تواترت روايات عديدة تؤكد أنه «لم يكن له مال تجب فيه الزكاة»[(١)].

وإضافة إلى قيامه بأعباء مهنته - التي كان يتكسب منها قوته وقوت أسرته[(٢)]- وهي مهنة أتاحت له دائمًا الاتصال بالأوساط الاجتماعية المختلفة كساعاتي أو كمعلم وأخيرًا كصحفي وكاتب- فقد كان يقوم بأعباء الدعوة التي نمت وثقلت مع الأيام، وكان من تلك الأعباء قيامه برحلات متتابعة شملت حوالي ثلاثة آلاف قرية من قرى مصر الأربعة آلاف آنذاك. فضلاً عن جولاته بالمراكز والمدن واجتماعاته وجلساته مع مختلف الجماعات والفئات من فلاحين وعمال وطلبة وموظفين وضباط . . . إلخ[(٣)]، وكل ذلك كان من شأنه أن يصقل خبرته بأوضاع وأحوال المجتمع بمختلف طبقاته وهيئاته؛ الأمر الذي سيجعله يتحدث في القضايا التي تشغل بال الجميع باللغة التي يفهمونها ويصل بجماعة الإخوان المسلمين لكي تصبح أكبر قوة اجتماعية وسياسية منظمة في مصر في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

وإذا كان والد حسن البنَّا من غير ذوى الجاه الاجتماعي على النحو السابق ذكره، فقد كان لحسن البنَّا قدر كبير من هذا الجاه، اكتسبه لا من «الثروة» ولكن من «المنصب» «كمرشد عام للإخوان المسلمين»؛ حيث بلغ عدد الأعضاء العاملين بالجماعة والذين يأتمرون بأمره سمعًا

(١) انظر: عبد البديع صقر، ١٢عامًا مع الأستاذ البنَّا، مقال منشور بمجلة الدعوة، العدد التاسع السنة ٢٦ غرة ربيع الأول ١٣٩٧- فبراير ١٩٧٧، ص٣٤-٣٧.

(٢) تزوج حسن البنَّا من أسرة الصولي وهي أسرة من التجار متوسطي الحال بالإسماعيلية- كما فعل والده تقريبًا عندما تزوج بنت أحد التجار -وأنجب البنَّا ستة، خمسًا من البنَّات وولدًا واحدًا وقد انتظموا في سلك التعليم الحكومي الرسمي ونال بعضهم شهادات عالية وهم الآتية أسماؤهم:

السيدة/ وفاء حسن البنَّا (دبلوم فني نسوي).

السيدة/ رجاء حسن البنَّا (بكالوريوس الهندسة).

السيدة/ هالة حسن البنَّا (دكتوراه في الاقتصاد - تجارة الأزهر).

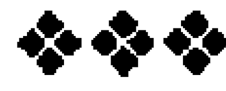
السيدة/ استشهاد حسن البنَّا (دكتوراه في الاقتصاد- تجارة الأزهر).

الأستاذ/ سيف الإسلام حسن البنَّا (محامٍ، ومتخرج في كلية دار العلوم أيضًا، وعضو مجلس الشعب المنتخب سنة ١٩٨٧).

(٣) أحصى إسحق موسى الحسيني، عدد الخطب التي ألقاها حسن البنَّا في سبعة عشر عامًا، بما لا يقل عن ثلاثين ألف خطبة وعدد الجلسات التي عقدها بمثل ذلك. . انظر: إسحق موسى الحسيني: الإخوان المسلمون، كبرى الحركات الإسلامية الحديثة (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ب ت) ص٥٥.

وطاعة حوالي نصف مليون عضو قبيل حل الجماعة في نهاية الأربعينيات من القرن العشرين- مع ملاحظة أن إجمالي عدد السكان في مصر في ذلك الوقت لم يتجاوز عشرين مليون نسمة- ولم يكن سمعهم وطاعتهم نتيجة لما تفرضه علاقة التابع بالمتبوع فقط، وإنما كانت أيضًا ضمن اقتناع أشمل بالدعوة التي دعاهم إليها حسن البنَّا وآمنوا بها.

ولا يعني ذلك إنكار أن أفكار التصوف والصوفية وممارساتهما كانت من بين العوامل التي أثرت في تكوين وتوجيه شخصيته، إلا أنه من المؤكد أنه كان يكوِّن جماعته تنظيميًا وفكريًا على نحو لا يجعلها طريقة من الطرق، أو «فرقة من الفرق» إذ كان سعيه منذ البداية متجهًا لأن تكون الجماعة شاملة تجسد الفهم الشامل للإسلام وتجتمع على عقيدة التوحيد، وتقوم على مبدأ الوحدة ولَمِّ شمل المسلمين جميعًا.



٢
المصادر الفكرية

استمد حسن البنَّا حصيلته الفكرية من مصادر متعددة ومتنوعة، يرجع أغلبها إلى التراث الإسلامي بشتى فروعه ومعارفه قديمًا وحديثًا، وبعضها يرجع إلى التراث الإنساني وخاصة تراث الحضارة الغربية وفكرها قديمًا وحديثًا، كذلك. ونظرًا لأن القدرات التنظيمية والحركية قد شكلت وشغلت جانبًا أساسيًا من نشاطه العام، فقد كان لابد من البحث عن المصادر التي استقى منها أفكاره المتعلقة بهذا الجانب. وسوف يتضح لنا أن تلك المصادر قد تمثلت في «الطرق الصوفية»، و«الجمعيات والحركات» الإسلامية الإصلاحية التي حفل بها التاريخ الإسلامي منذ «دار الأرقم بن أبي الأرقم» وحتى «جمعية الشبان المسلمين» التي أُسِّسَت قبل قيام جماعة الإخوان المسلمين بعام واحد فقط.

ولما كان تعدد واختلاف المصادر الفكرية التي استقى منها، يقتضي وجود معيار أو مقياس يكون بمنزلة الحكم والمرجع الأخير الذي يرجع ويحتكم إليه، فقد رأينا أن نتناول ذلك في قسمين: الأول: يتناول بإيجاز الإطار المرجعي العام لحسن البنَّا. والثاني: يتناول بالتفصيل مصادره الفكرية المختلفة.

أولاً: الإطار المرجعي:

يُقصَد بالإطار المرجعي في هذا السياق: المصدر المعرفي الذي له - لدى الشخص- حجية ملزمة وسلطة للفصل مطلقة. ويكون الرجوع إلي هذا المصدر بهذا المعنى في كافة المسائل النظرية ما لم تكن معروفة بالفطرة والغريزة أو مما يدخل ضمن البدهيات. ويقدم الإطار المرجعي تصورات كلية ومحددة تُعيِّن ما هو الصواب وما هو الخطأ فيما يتصل «بالله» و«الكون» و«الحياة ومقاصد الناس فيها». كما أنه يحدد ما يسميه الإمام أبو حامد الغزالي «أمهات المطالب»[1]، ويقصد بها الأسئلة الأساسية التي تحدد وجهة المرء بنوعية الإجابة

(١) انظر التفاصيل المتعلقة بذلك: أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف ١٩٦١) ص٢٤٨، ٢٤٩، والغزالي يقسم أمهات المطالب إلى أربعة أقسام: الأول مطلب (هل) وهو يتوجه نحو طلب وجود الشيء في نفسه، والثاني مطلب (ما) ويعرف به التصور دون التصديق، والثالث مطلب (لم) وهو طلب العلة لجواب هل، والرابع مطلب (أي) وهو الذي يطلب به تمييز الشيء عما عداه.

عليها. ويمكن القول إجمالاً - دون الدخول في التفاصيل والمقارنات- إن الإطار المرجعي بالمعنى السابق إما أن يكون وضعيًا يعتمد على العقل والتجربة الإنسانية بوجه عام، أو يكون إلهيًا مُنزَّلاً يستندُ إلى الوحي ومواريث النبوة.

وطبقًا لما سلف، يمكن القول إن حسن البنَّا قد اتخذ الوحي المنزل على الرسول ﷺ إطاره المرجعي باعتباره أصلاً مطلقًا من كل وجه وبكل اعتبار. وقد صرح بذلك مرارًا في خطبه ومقالاته ورسائله، ومن ذلك ما أثبته في «رسالة التعاليم» التي صاغها لتكون بمنزلة دستور توجيه وإرشاد «للأخ المسلم العامل» حيث يقول إن «القرآن الكريم والسنة المطهرة مرجع كل مسلم في تعرف أحكام الإسلام»(١)، ويؤكد في موضع آخر «أن كتاب الله هو المقياس نستقي من فيضه ونستمد من بحره ونرجع إلى حكمه»(٢). كما يؤكد اعتقاده الجازم بالسلطة المطلقة للقرآن في هذا المجال، وهو ما يعبر عنه بقوله «أحقية القرآن» وذلك «بما فيه من العلم والمعرفة وصحة ما أشار إليه من نظم الحياة وقواعد الاجتماع وانطباق ما فيه على الحقائق الكونية الثابتة»(٣). ولم يكتف البنَّا بإقرار هذا الاعتقاد ولكنه سعى به إلى مجال التطبيق بعد تأسيس معايير النظر طبقًا له. ويتضح ذلك من قوله إنه «إذا كان القرآن الكريم هداية ربانية، وقد حدد غايات الحياة ومقاصد الناس فيها، فلماذا نخشى أن نقيس أوضاعنا بتعاليمه؟»(٤).

ويعني اتخاذ «الوحي» إطارًا مرجعيًا، ضرورة الإيمان بالغيب الذي هو مصدر الوحي امتثالاً لتعاليم هذا الوحي أيضًا. ونظرًا لأهمية هذه القضية في هذا الصدد فقد أوضح البنَّا الموقف منها وبين دور العقل في إطار الإيمان بالغيب بما لا يدع مجالاً للالتباس، فقال: «ليس المراد بالإيمان بالغيب التسليم الأعمى بدون دليل أو نظر أو برهان مما يؤدي إلى اعتقاد الخرافات والتصديق بالأوهام والإيمان بما لا يتفق مع الحقائق العليا التي جاء بها الدين الحنيف، فقد نُهينا عن مثل هذا الإيمان الضعيف المتهافت، وقد أمرنا بالنظر في ملكوت السموات والأرض وتقدير نعمة الله علينا بالإدراك والعقل، واعتبر التفكير عبادة من أجلّ العبادات الموصلة إلى معرفة الخالق جل وعلا وكمال الإيمان به، وجعل العقل مناط التكليف ومدار الثواب والعقاب، وتردد ذكره في القرآن الكريم أكثر من أربعين مرة مقرونًا بالحث على استخدامه فيما

(١) حسن البنَّا، رسالة التعاليم ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص٣٩٠.
(٢) حسن البنَّا، رسالة إلى أي شيء ندعو الناس؟ ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص٤١-٤٢.
(٣) حسن البنَّا، صفات المتقين ومقاصد سورة البقرة (بيروت: منشورات العصر الحديث ١٣٩٢-١٩٧٢) ص١٩-٢٠.
(٤) حسن البنَّا، لما نخشى؟ ج أ م ن ش، ١٢-١-٢٤ من ذي الحجة ١٣٦٢-١١ ديسمبر ١٩٤٣.

خُلق له، فلا يمكن أن يكون معنى ذلك تشجيع الاستسلام للأوهام بدون نظر أو برهان»[1].

ثمَ يؤكد البنَّا أن المراد بالإيمان بالغيب هو «استعداد النفوس الطيبة لتقبل الحقائق وإن جاءتها عن غير طريق الحواس»[2]، ويدعم ذلك بما ذهب إليه الأستاذ الإمام محمد عبده إذ يرفض رفضًا قاطعًا الإيمان الذي يعني «الاستسلام التقليدي الذي لم يأخذ من النفس إلا ما أخذ اللفظ من اللسان، وليس له أثر في الأفعال لأنه لم يقع تحت نظر العقل ولم يلحظه وجدان القلب بل أغلقت عليه خزانة الوهم، فمثل هذا الذي يسمونه إيمانًا لا يفيد في إعداد القلب للاهتداء بالقرآن»[3].

وفي ضوء ما سبق يمكن صياغة رؤية البنَّا بهذا الخصوص في عبارة موجزة مؤداها أنه إذا كان «الوحي» هو الإطار المرجعي، بما يتضمنه من الإيمان بالغيب، فإنه بدون «العقل» يحدث سوء فهم الوحي نفسه.

ثانيًا: المصادر الفكرية

يتعلق السؤال الأساسي لدى بحث المصادر الفكرية التي استقى منها حسن البنَّا، بنوعية تلك المصادر وما أهميتها؟

لقد اتضح من بحث «التنسيب» الاجتماعي لحسن البنَّا أن صلته كانت مبكرة بالقنوات والوسائل المؤدية إلى ما يمكن تسميته بالمجال الحيوى الثقافي والفكري الذي انخرط فيه المجتمع بعامة، وصفوته الفكرية بصفة خاصة. وقد نمت تلك الصلة وتوثقت فتلقى من مصادر متعددة ومختلفة تركت آثارها في تكوينه الفكري مع تباين في نوعية تأثير كل مصدر عن الآخر ودرجة هذا التأثير، ومع ملاحظة أن تلك التأثيرات كانت - في الغالب- متزامنة، وظل بعضها متصلاً حتى نهاية حياته.

وفيما يلي أهم تلك المصادر.

أ - تأثيرات نظام تعليمه الرسمي:

تنقسم مراحل التعليم الرسمي التي قضاها حسن البنَّا إلى مرحلتين أساسيتين، مرحلة ما قبل دار العلوم ثم مرحلة دار العلوم. وتشمل المرحلة الأولى الفترة التي قضاها في كتاتيب تحفيظ القرآن بالمحمودية، وكانت وجيزة تنقل خلالها بين أكثر من كُتَّاب ولم يُتِمَّ حفظ القرآن

(١) حسن البنَّا: صفات المتقين، م س ذ، ص٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص٣٢.

(٣) نفسه، ص٣٣.

خلالها، إذ سرعان ما تبرم من «الكتاتيب» ولم يُطقْ أن يستمر فيها - على حد تعبيره[1]- لأسباب جعلته يُصرُّ على الذهاب إلى المدرسة الإعدادية (الابتدائية القديمة) وذلك برغم معارضة والده الذي كان يحرص على أن يحفظ ولده القرآن، ولم يوافق إلا بعد أن «تعهد له بأن يُتمَّ حفظ القرآن من منزله»[2].

وبرغم قصر المدة التي قضاها بالكتاتيب - نسبيًا- فقد كان لتنقله بين أكثر من كُتَّاب أثر هام في نفسه جعله يضيق ذرعًا بنظام الكُتَّاب القديم وضوابطه الصارمة واقتصاره على «الحفظ والتسميع» ويؤكد ذلك أنه قضى أطول مدة من مرحلة الكُتَّاب في مدرسة الرشاد الدينية- وكانت كُتَّابًا متطوراً بعض التطور، إذ شملت مواد الدراسة بها إضافة إلى حفظ القرآن دروسًا في الحديث والإنشاء والقواعد والتربية «ولم يكن شيء من هذه المواد معروفًا في الكتاتيب المماثلة»[3]، وعندما عادت مدرسة الرشاد كُتَّابًا مثل بقية الكتاتيب الأخرى لانشغال صاحبها الشيخ زهران عنها، فَرَّ[4] حسن البنَّا منها إلى المدرسة الإعدادية (الابتدائية) بعد أن تعهد لوالده بإتمام حفظ القرآن نفسه في المنزل كما سبق.

ويبدو أن أثر تبرمه من الكتاتيب قد استمر في نفسه إلى ما بعد إتمامه المرحلة الابتدائية، فاختار الالتحاق بمدرسة المعلمين الأولية بدمنهور التي تؤهله ليكون معلمًا بعد ثلاث سنوات، بدلاً من التقدم إلى المعهد الديني بالإسكندرية الذي كان سيؤهله ليكون أزهريًا. وإضافة إلى ذلك فقد تأثر بعدد من أساتذته الذين تتلمذ على أيديهم في كل من المدرسة الإعدادية ومدرسة المعلمين من محبي العلم ومن أهل التقوى ومن المتأدبين بآداب التصوف[5]، الأمر الذي زكَّى في نفسه النزوع إلى حب العلم وفعل الخير.

أما مرحلة دار العلوم فقد كانت تأثيراتها عليه بمناهجها الدراسية وأشخاص أساتذتها وأيضًا بأشكال النشاط العام الذي اشتغل به طلبتها، فقد قُدِّر له الالتحاق بها وهي في أكثر

---

(١) انظر: حسن البنَّا مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص١٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٥. (٣) نفسه ص١٤.

(٤) تشبه قصة حسن البنَّا مع «الكُتَّاب» وضيقه به، قصة الإمام محمد عبده في مطلق حياته وفراره مما اعتبره جموداً في نظام التعليم في الكتاتيب والمعاهد الأزهرية، وذلك مع وجود اختلافات في التفاصيل بين القصتين: انظر تفاصيل قصة الإمام محمد عبده بهذا الصدد: عباس محمود العقاد، محمد عبده (القاهرة: طبعة وزارة التربية والتعليم ١٣٨٣/ ١٩٦٣) ص٩٣-٩٩ وما ذكره العقاد نقله من السيرة التي سجلها الإمام محمد عبده عن نفسه.

(٥) ذكر البنَّا عدداً منهم وأثنى عليهم في مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص١٦، ص٢٧-٢٨.

أطوارها تقلبًا وتغيرًا[(١)]، خاصة في مناهجها الدراسية. وكان من أهمها ما جاء بخطة الدراسة التي صدر بها القرار رقم ٢٢١٦ في ١٤ من أكتوبر سنة ١٩٢٠م؛ حيث تضمنت الخطة إضافة دروس في علم الحياة وفي نظُم الحكومات مع توسع في نظام الحكومة المصرية. وفي العام الدراسي (١٩٢٥ : ١٩٢٤م) صدر القانون رقم ١ لسنة ١٩٢٤م يتضمن تعديلاً آخر، أضيفت بموجبه دروس في «مناهج التربية العلمية والعملية» وفي «الاقتصاد السياسي»[(٢)]، فكان من نصيب البنَّا أن يتلقى تلك الدروس إذ وافق البدءُ فيها عامَه الثاني بالدار، وذلك إلى جانب ما كان مقررًا من المواد الأخرى في علوم اللغة والأدب والشريعة، وفي الجغرافيا والتاريخ وغيرها مما كان متبعًا منذ تأسيس دار العلوم سنة ١٨٧٢م في عهد علي مبارك باشا مدير ديوان المدارس والأوقاف آنذاك في فترة حكم الخديوي إسماعيل[(٣)].

وقد تأثر البنَّا بجو القاهرة عامة، وبشيوخه في دار العلوم خاصة، وتوثقت صلته العقلية والروحية بالعديد منهم وشاركه بعضهم جهاده فيما بعد.

ويعتبر الشيخ محمد عبد المطلب[(٤)]، من أبرز أساتذة الدار الذين تتلمذ البنَّا على أيديهم. وكان الشيخ عبد المطلب شاعرًا مجيدًا يوصف بأنه حجة في الأدب واللغة، وله اهتمامات علمية متنوعة حتى إنه وضع سلسلة من الروايات التاريخية العربية التمثيلية التي تشيد بالأمجاد السالفة، وقد أُعجب البنَّا بروح العزة والشعور بالفخر لدى الشيخ عبد المطلب وذلك من أول يوم له بالدار حَيث تلقى الدرس الأول من الشيخ عبد المطلب الذي بدأه بشرح بيتين في الفخر[(٥)].

وتأثر البنَّا أيضًا بشخصيات عدد آخر من أساتذة الدار منهم الشيخ أحمد بدير، الذي تتلمذ

(١) لمعرفة المتغيرات المختلفة التي جرت في دار العلوم خلال الفترة من ١٩٢٠ إلى ١٩٣٠ وهي التي يسميها مؤلف تقويم دار العلوم- وهو من أساتذة البنَّا المعجبين بجهاده ومواهبه- بـ«الطابور الخامس» في حياة دار العلوم ويصفه بأنه «أكثر أطوارها تقلبًا وتحولاً وتشكلاً» انظر التفاصيل في: محمد عبد الجواد، تقويم دار العلوم، م س ذ، ص٤٨ ،٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص٥٠، ٥٤.

(٣) لمزيد من التفاصيل حول نشأة دار العلوم والأهداف التي قامت من أجلها، انظر:
- أمين سامي، التعليم في مصر، م س ذ، ص٢٣-٢٦ أيضًا ص٥٢، ٥٣.

(٤) انظر ترجمته المفصلة بتقويم دار العلوم، م س ذ، ص٢١١.

(٥) أوردهما البنَّا في مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٤٤ وهما لعَبيد بن الأبرَص يقول:

وكنا دارٌ ورثنا المجد أقدم القدموس عن عمٍّ وخال
منزلٌ دمَّنه آباؤنا الـ مورثون المجدَ في أولى الليالي

على الأستاذ الإمام، والأستاذ عبد الفتاح عاشور الذي كان يجيد الفرنسية وله مكتبة زاخرة بالكتب والمراجع الفرنسية وكان ودوداً لين الجانب. والشيخ علام سلامة الذي برع في النقد الأدبي[١]. والأستاذ أحمد يوسف نجاتي الذي وُصفَ بأنه «سيبويه الثاني» وكان «كلامه الجدّ بعينه لا يبتسم لك إلا كما تبتسم الأيام لمن تنكرَت له.. ضيق الصدر يود أن تقتنع برأيه سريعًا»[٢]، وكان الأستاذ نجاتي هو صاحب سؤال موضوع الإنشاء الشهير الذي أجابه البنّا في امتحان التخرج في دار العلوم وكان نص السؤال: «اشرح أعظم آمالك بعد إتمام دراستك وبيِّن الوسائل التي تعدها لتحقيقها»[٣].

ومن المؤكد أن البنّا قد تأثر - وشارك أيضًا- في أثناء دراسته بدار العلوم بأوجه النشاط التي اهتم به طلبة الدار آنذاك، ومن الموافقات أن كان تكوين الجمعيات داخل الدار من أبرز ما شهدته خلال تلك الفترة - لأول مرة منذ تأسيسها- منها على سبيل المثال: جماعة المحاضرات والمناظرات، وفريق كرة القدم، وجماعة التمثيل المسرحي[٤]، كما قدر له أن يشهد معركة تغيير زي ولقب «الدراعمة» التي كانت جزءاً من المعركة الكبرى بين القديم والجديد، وشملت مختلف نواحي الحياة في المجتمع، على النحو الوارد في الفصل السابق. وكان موقف البنّا هو التمسك بالزي القديم مع «الأقلية من الطلاب» ولكنه قبيل تخرجه خلع الزي القديم وارتدى البذلة والطربوش نزولاً على رأي ناظر دار العلوم، الذي لفت نظره إلى أنه «يحسن عدم الظهور بمظهر المنقسمين، فريق مُعَمَّمون وفريق مُطَرْبَشُون»[٥].

ولم تكن المعركة من أجل تغيير الزي فقط، وإنما من أجل تغيير اللقب كذلك. وبإصرار أغلبية الطلبة «الذين كانوا أكثر تأثراً بما يلقونه من جراء زيهم ولقبهم من الجمهور من الاستهزاء والازدراء»[٦] تحقق لهم الأمران معًا إذ خلعوا زي الشيوخ (الجبة والقباء والعمامة) وارتدوا زي الأفندية (البذلة والطربوش). وصدر قرار وزاري في ديسمبر ١٩٢٧م بتلقيب طلبة الدار وخريجيها بلقب «أفندى» وبرغم ذلك فقد استمر لقب «شيخ» وهو اللقب الرسمي لهم سابقًا، لاصقًا بكثير منهم، ومنهم حسن البنّا نفسه، فقليلاً ما دعي «حسن أفندى البنّا» ولكن

(١) محمد عبد الجواد، التقويم دار العلوم، م س ذ، ص١٩٩، ص٢٠٢-٢٠٤.
(٢) محمد عبد الجواد، التقويم دار العلوم، م س ذ، ص١٩٩، ص٢٠٢-٢٠٤.
(٣) حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٥٨.
(٤) محمد عبد الجواد، تقويم دار العلوم، م س ذ، ص٨٣.
(٥) حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٥٣.
(٦) محمد عبد الجواد، م س ذ، ص٥٥٣.

اللقب الذي اشتهر به هو «الشيخ» حسن البنّا، أو الأستاذ، واللقب الأخير إذا أطلق انصرف إليه خاصة في الأوساط الإخوانية.

ب - مكتبته الخاصة وثقافته العامة: قراءاته الحرة

تعتبر الكتب آلة من آلات العلم ودليلاً من أدلة الحركة والعمل، وتعكس مجموعات الكتب ونوعياتها التي يقتنيها الشخص- القارئ وطالب العلم- كثيراً من تضاريس تكوينه الفكري ومساراته التي سلكها، ومن ثم فهي تحتل مكانة أساسية بين المصادر الفكرية المتعددة التي يمكن أن يستقي منها ويرجع إليها، وتصبح ذات أهمية كبرى بالنسبة لمفكر وقائد لإحدى الحركات الاجتماعية السياسية؛ إذ تصير ذات دلالات لا غنى عنها عند دراسة فكره السياسي وتفاعله مع الواقع الثقافي والفكري المحيط به.

وفي ضوء التصور السابق، كان لابد من فحص مكتبة البنّا الخاصة لمعرفة التأثيرات العامة لمصادره الفكرية المقروءة في حدود ما عثرنا عليه من محتويات المكتبة[(1)].

وقد اتضح لنا من فحص وتصنيف محتويات المكتبة- تصنيفًا موضوعيًا طبقًا لقضايا ومجالات الاهتمام المختلفة- أن البنّا كان يسير في اقتنائه للكتب- وما في حكمها- وفقًا لمنهج يقوم على ثلاث قواعد أساسية:

الأولى هي قاعدة التنوّع: التي تعني الشمول لمعظم اهتمامات الفكر الإنساني، بدءًا من أشرف العلوم (القرآن وعلومه وما يتصل به من علوم الدين المختلفة) إلى علوم ومعارف الدنيا، بما فيها الفنون والصنائع والحرف، مروراً بعلوم اللغة وآدابها والتاريخ وقضايا السياسة والنهضة... إلخ. ولا يعني التزامه بهذه القاعدة أنه كان «عالمًا» في كل مجال من مجالات اهتمامه وخاصة بما يتعلق بعلوم الدنيا ومعارفها، حيث يبدو أنه كان يسعى إلى الإحاطة بطرف منها تلبية لرغبته في تحصيل العلم، وتوسعة لمداركه.

الثانية هي قاعدة التتبع: التي تعني أنه كان يتقصى الكتب والمراجع التي تغطي معظم موضوعات اهتمامه على امتدادها الزمني؛ فهو يقتني بخصوص كل موضوع أو قضية ما كتب حولها عبر الفترات الزمنية المختلفة قديمًا وحديثًا، والأمثلة على ذلك كثيرة خاصة في مجالات علوم القرآن، والفقه ومذاهبه والحديث وفنونه، واللغة والأدب، والتصوف والتاريخ... إلخ.

(1) قدَّر الأستاذ سيف الإسلام نجل الشيخ حسن البنّا محتويات المكتبة الموجودة حاليًا بنصف محتويات المكتبة الأصلية قبل أن تصادر السلطات النصف الآخر بعد قرار حل جماعة الإخوان المسلمين في ديسمبر ١٩٤٨، وإغلاق مجلة الشهاب التي كان يصدرها الشيخ حسن البنّا.

أما الثالثة فهي قاعدة الالتزام بآداب فقه الخلاف: وهي تعني - في مجال اقتنائه للكتب وقراءاته الحرة - عدم اكتفائه بالنظر إلى القضية التي تكون محلاً لاختلاف الآراء، من جانب واحد فقط. ولحسن الحظ أننا عثرنا في مكتبة الشيخ حسن البنَّا، على قصاصة من الورق موضوعة في طيات كتاب: «هذى هي الأغلال» ومن بين ما كتبه بخط يده فيها: «ويل للذين ينظرون إلى الأشياء من جانب واحد. . ويل لهم وويل للإنسان منهم، ولن تجد على وجه الأرض أشد منهم ظلمًا ولا أسقم فهمًا» أ. هـ. وبالإضافة إلى ذلك فإنه باستقراء عناوين الكتب وأسماء مؤلفيها يتضح مدى التزامه بهذه القاعدة. وتوجد أمثلة كثيرة على ذلك في معظم القضايا الخلافية في مجالات التصوف والمتصوفة، وقضية الخلافة الإسلامية التي دارت حولها معركة كبرى عقب إلغائها، وقضية النهضة وكيف السبيل إليها، وقضايا أخرى متعلقة بالحركات الإسلامية الإصلاحية الحديثة كالوهابية والسَّنوسية. . . إلخ.

وإذا كان تعدد ما لديه من مصادر فكرية مقروءة وتنوعها على النحو السابق- مع وجود عدة شواهد تؤكد سعة اطلاعه وكثرة قراءاته- فإن السؤال يظل هو، ما قدرة العقل الذي يمكن أن تسهم في تثقيفه وصياغة أفكاره مثل تلك المصادر؟ وسوف تتضح الإجابة على مثل هذا السؤال بالتفصيل عند تحليل الجوانب المختلفة من فكر البنَّا وتأصيلها في الأجزاء اللاحقة من هذا الكتاب.

ج- تأثره بمن عاصرهم من العلماء والقيادات الفكرية:

تأثر البنَّا بعدد من العلماء والقيادات الفكرية الإسلامية، الذين عاصر معظمهم وكان لهم دور بارز في ميدان الدفاع عن الإسلام وحمل لواء الدعوة إلى الإصلاح وتجديد الفكر الإسلامي والسعي لتحقيق نهضة المجتمعات الإسلامية. ويمكن القول إنه تأثر بهم إما بقراءة مؤلفاتهم، أو بالالتقاء بهم شخصيًا والجلوس إليهم ومحاورتهم والتعاون معهم في أعمال مختلفة أو عن كلا الطريقين كما يتضح مما يلي:

١- دعاة الجامعة الإسلامية والدفاع عن الإسلام، وعلى رأسهم السيد جمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده، والسيد رشيد رضا، والأمير شكيب أرسلان، فالأفغاني وعبده وإن لم يلتق حسن البنَّا بهما؛ إلا أن جهودهما الفكرية والحركية وآثار تلاميذهما ظلت تؤثر في المناخ السياسي والفكري لفترات طويلة، وكانت جهود الأفغاني مركزة في الشئون السياسية والدعوة للوحدة والجامعة الإسلامية لمواجهة السيطرة الاستعمارية الغربية التي أدرك أن استمرار خضوع العالم الإسلامي لها سينتج أسوأ الآثار في مستقبل المجتمعات الإسلامية

وانقسمت جهود الإمام محمد عبده في هذا الخصوص إلى قسمين، اتجه الأول إلى تدعيم الدعوة للجامعة الإسلامية، متابعة لأستاذه الأفغاني، بينما اتجه الثاني إلى محاولة تجديد الفكر الإسلامي، ودحض الاتهامات التي أُلْصِقَتْ بالإسلام.

ويبدو أن حسن البنَّا قد تأثر بالأفغاني وعبده من قراءته لمجلة العروة الوثقى، ومن قراءته لمجلة المنار وتفسير الإمام محمد عبده للقرآن الذي كان ينشر بها. وسنوضح ذلك فيما بعد بالتفصيل. وقد أشار حسن البنَّا نفسه إلى ذلك في مذكرات الدعوة والداعية.

وإذا كان تأثره بالأفغاني وعبده تأثرًا غير مباشر، فإن تأثره بالسيد رشيد رضا كان مباشرًا وعميقًا، وهو من أبرز تلاميذ الإمام محمد عبده ومنشئ مجلة المنار الشهيرة، التي كانت تقتفي أثر «العروة الوثقى» في تعاليمها الاجتماعية وقواعدها التي وضعتها للوحدة الإسلامية، وأضافت إلى ذلك -أي المنار- «البحث في جزئيات البدع وتفصيل القول في التعاليم الفاسدة والعقائد الزائفة، والتربية المفيدة»[1].

ويبدو أن تأثيرات رشيد رضا في حسن البنَّا كانت كبيرة ومتعددة كما سيتضح فيما بعد. وكان أبرزها بخصوص الجامعة الإسلامية هو التمسك بمضمونها السياسي مع انصراف رشيد رضا أساسًا إلى الإصلاح الديني والاجتماعي الذي يمكن أن تترتب عليه صورة من صور الاتحاد بين الحكومات الإسلامية، وقد أشار البنَّا إلى لقاءاته المتكررة بالسيد رشيد رضا، وحرصه على قراءة «المنار» وأثنى كثيرًا على جهود رشيد رضا ومجلته واعتبر أنها «أسست مدرسة فكرية إسلامية تقوم على قواعد الإصلاح الإسلامي الجليل ما زالت آثارها باقية في نفوس النخبة المستنيرة من رجال الإسلام، ووقفت للملحدين والإباحيين والجامدين بالمرصاد في مصر وغيرها من الأقطار»[2].

وبرغم شدة تأثره بالشيخ رشيد رضا، على النحو الذي تشير إليه عبارته السابقة، فإنه احتفظ لنفسه بحقه في نقد بعض آرائه ومخالفتها إذا اقتضى الأمر. وقد صرح بذلك في افتتاحية العدد الأول من مجلة الشهاب، فبعد أن يثني عليه كثيرًا يقول «إن الشيخ رشيد رضا لم يكن معصومًا لا يجوز عليه الخطأ فهو بشر يخطئ ويصيب، ولسنا ندعي العصمة لأنفسنا فنحن كذلك»[3]. ومن الثابت إضافة إلى ما سبق أن حسن البنَّا كان على صلة وثيقة بالشيخ

(١) من نص كلام الشيخ رشيد رضا وهو يُعَرِّف بالمنار، نقلاً عن فهمي جدعان، أسس التقدم، م س ذ، ص٢٦٣.

(٢) حسن البنَّا، افتتاح (المقالة الافتتاحية) لمجلة الشهاب العدد الأول غرة المحرم ١٣٦٧-١٤ نوفمبر ١٩٤٧.

(٣) حسن البنَّا، في الميدان من جديد (افتتاحية المنار) مجلة المنار الجزء الخامس بالمجلد الخامس والثلاثين غرة جمادى الآخرة ١٣٥٨-١٨ يوليو ١٩٣٩.

رشيد رضا، منذ كان طالبًا بدار العلوم وكانت دار مجلة المنار ملتقاه بأكثر من التقى بهم من رجالات الحركة الإسلامية في ذلك العهد. . وظل على اتصال بالشيخ رشيد بعد قيام جماعة الإخوان المسلمين وكان يستشيره في كثير من الأمور[1]، كما أنه من الثابت أيضًا أن البنَّا قد أُسْندَ إليه تحرير مجلة المنار بعد وفاة الشيخ رشيد بعدة سنوات فاستأنف إصدارها بنفس شكل إصدَارها من قبل واجتهد في أن تكون استمراراً للنهج الذي سارت عليه في عهد مؤسسها.

ومن أبرز ما قام به في هذا الصدد أنه بدأ مقاله في تفسير القرآن من حيث انتهى الشيخ رشيد، فبدأ بتفسير سورة الرعد، ولكنه لم يفسر منها سوى عدة آيات إذ سرعان ما توقفت مجلة الشهاب عن الصدور. وكان يُصدِّرُ تفسيره بالكلمات والأوصاف نفسها التي كان الشيخ رشيد يصدر بها تفسيره، وهي «تفسير القرآن الكريم تفسير سلفي أثري مدني عصري إرشادي اجتماعي سياسي». وقام بشرح تلك الكلمات في أول حلقة من تفسيره في سورة الرعد. وإضافة إلى التفسير قام بتحرير باب «فتاوى المنار» ليرد فيه على أسئلة القراء، وباب «موقف العالم الإسلامي السياسي»[2]؛ ليورد فيه أهم أخبار العالم الإسلامي ويعلق عليها، كما دأب على إعادة نشر سلسلة من المقالات للشيخ رشيد رضا، اعترافًا بفضله وتأكيداً لتعاليمه.

ويبدو أن الشيخ رشيد رضا، من جهته صار في سنواته الأخيرة ينظر إلى حسن البنَّا وجماعة الإخوان المسلمين نظرة خاصة تؤكد عمق العلاقة بينهما، على النحو الذي يفصح عنه ما كتبه قبيل وفاته في افتتاحية المنار وهذا نصه: «سيكون المنار منذ هذا العام (١٣٥٤/ ١٩٣٥م) لسان جماعة للدعوة إلى الإسلام وجمع كلمة المسلمين أنشئت لتخلف جماعة الدعوة والإرشاد»[3]. ومضى يؤكد ثقته في تلك الجماعة، التي لم يذكر لها اسمًا، وأمله في أن تتألف من «خيار الرجال المتفوقين في الأقطار» وأن يشد الأزهر الشريف أزرها. وإذا كان الشيخ رشيد رضا لم يقصد جماعة الإخوان المسلمين صراحة، فإن البنَّا قد صرح بما يعتبر تفسيراً- من وجهة نظره- لما قصده الشيخ رشيد، فكتب في افتتاحية المنار بعد أن استأنف

---

(١) انظر لمزيد من التفاصيل حول علاقة البنَّا بالشيخ رشيد رضا: محمود عبد الحليم، م س ذ، ١/ ٢٤٥- ٢٤٧.

(٢) انظر تحليلاً إجماليًا للأجزاء الستة التي أصدرها البنَّا من مجلة المنار: محمد فتحي شعير، وسائل الإعلام. . ، م س ذ ص ٢٣١-٢٣٦.

(٣) افتتاحية «المنار» الجزء الأول بالمجلد الخامس والثلاثين.

وقد تناول الشيخ رشيد رضا في تلك الافتتاحية طرفًا من تاريخ جماعة الدعوة والإرشاد والعقبات التي أدت إلى القضاء عليها، وكان الشيخ رشيد قد أسس مدرسة «دار الدعوة والإرشاد» عام ١٣٣٠ لتربية الشباب المسلم ليكونوا دعاة على النحو الذي تطلع إليه الإمام محمد عبده.

تحريرها يقول معلقًا على أمنية الشيخ رشيد المشار إليها: «يا سبحان الله إن جماعة الإخوان المسلمين هي الجماعة التي كان يتمناها السيد رشيد رحمه الله، ولقد كان يعرفها منذ نشأتها، ولقد كان يثني عليها في مجالسه الخاصة ويرجو لها خيرًا كثيرًا، ولقد كان يهدي إليها مؤلفاته فيكتب عليها بخطه: «من المؤلف إلى جماعة الإخوان المسلمين النافعة»، ولكنه ما كان يعلم أن الله قد ادخر لهذه الجماعة أن تحمل عبأه وأن تتم ما بدأ به وأن تتحقق فيها أمنية من أمانيه»[1]، وقد ظل البنَّا متأثرًا بالشيخ رشيد رضا حتى النهاية خاصة بمنهجه في تحرير المنار فعندما أصدر البنَّا مجلة الشهاب أكد مجددًا في افتتاحية عددها الأول على وفائه للشيخ رشيد رضا، وأمنيته أن تسير «الشهاب» على أثر «المنار»[2]، وقد كان، إلا أنه لم يصدر منها سوى خمسة أعداد فقط ثم أُغْلِقَتْ.

وكان للأمير شكيب أرسلان تأثير كبير أيضًا في حسن البنَّا، كمعاصر له، وذلك من عدة طرق، أهمها تلك الصداقة الحميمة التي ربطت بين الأمير شكيب والشيخ رشيد رضا من ناحية، وربطت بينه وبين جماعة المكتبة السلفية ومجلة الفتح الإسلامية من ناحية أخرى، وكان الأمير شكيب يكتب بغزارة في مختلف الصحف والمجلات الإسلامية على مستوى العالم الإسلامي كله وخارجه أيضًا، حتى لقب بألقاب كثيرة تدل على أوجه نشاطه واتجاهاته الفكرية منها «أمير البيان» و«كاتب الإسلام» و«كاتب الشرق الأكبر»[3].

وفي مصر كانت مجلة الفتح الإسلامية نادرًا ما يصدر عدد منها ويكون خاليًا من مقال بقلم الأمير شكيب، منذ صدورها حتى وفاته. وكان البنَّا من القراء الدائمين لمجلة الفتح، ومن كتابها أيضًا. وقد تركزت جهود الأمير شكيب- التي يمكن أن يكون قد تأثر بها البنَّا- في مجالين أساسيين: الأول هو مناصرة قضية الخلافة الإسلامية والدفاع عنها والدعوة لإصلاح واقعها وتقويتها، إذ يدور جزء كبير من كتاباته المتعددة حول مسألة الخلافة وعلاقتها بالأمم الإسلامية ومستقبلها. أما المجال الثاني فهو التنديد الدائم بفظائع الاستعمار في البلاد الإسلامية من المحيط إلى المحيط، فلم يكفّ طوال حياته عن الكتابة في فضح الممارسات الاستعمارية وهمجيتها واستغلالها للشعوب الإسلامية، وفي التعريف بأوضاع وأحوال

(١) حسن البنَّا، افتتاح: في الميدان من جديد (افتتاحية المنار) المصدر السابق.

(٢) حسن البنَّا افتتاح: (افتتاحية الشهاب) العدد الأول غرة لمحرم ١٣٦٧- ١٤ نوفمبر ١٩٤٧.

(٣) انظر: أحمد الشرباصي، شكيب أرسلان: داعية العروبة والإسلام (سلسلة اعلام العرب رقم ٢١ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ب ت) ص١٩١.

الأقطار الإسلامية وسوء معاملة الغرب للشرق حتى أنه «لم يخطئ كلمة واحدة تدل على حسن ظنه بدولة من دول أوربا الاستعمارية»[1].

وبصفة عامة يمكن القول إن من أهم الأفكار التي تأثر بها البنَّا من هؤلاء الأربعة (الأفغاني وعبده ورضا وشكيب) هي أفكارهم وجهودهم في الدفاع عن الإسلام من جانب، والدعوة للجامعة الإسلامية والوحدة كسبيل للقوة والتخلص من الاستعمار من جانب آخر.

٢- قيادات الفكر السلفي، وخاصة من كُتَّاب مجلة الفتح وبعض علماء الأزهر، وفي مقدمتهم الشيخ رشيد رضا، والسيد محب الدين الخطيب، والشيخ مصطفى صبري، والشيخ محمد الخضر حسين، والشيخ يوسف الدجوي والشيخ عبد الوهاب النجار، وقد يكون في وصف هؤلاء بجملتهم بأنهم من قيادات الفكر السلفي شيء من عدم الدقة فيما يتعلق بصفة «السلفية»[2]. بيد أنه يمكن القول إن تلك المجموعة جمعها عاملان: الأول هو تصاعد موجات التغريب ومخاطره خلال العشرينيات. والثاني هو تداعيات الانقلاب الكمالي في تركيا عقب إلغاء الخلافة بصفة خاصة، وكانت السمة المميزة لهم هي الدعوة للتمسك بالإسلام والعودة لمذهب السلف لمواجهة تحديات التنصير والتغريب المتصاعدة في كافة مجالات الحياة.

وكان البنَّا لايزال طالبًا بدار العلوم بالقاهرة في الفترة التي بدأت تنشط فيها مجموعة الفتح والمكتبة السلفية. وقد أورد في مذكرات الدعوة والداعية ما يؤكد أنه كان وثيق الصلة بمعظمهم وأنه شارك بجزء من الجهود التي ظهرت على إثرها مجلة الفتح- لصاحبها السيد محب الدين الخطيب، صاحب المكتبة السلفية- ثم تأسست في العام التالي لظهورها جمعية الشبان المسلمين.

وقد سبق الحديث عن الشيخ رشيد رضا، كأحد تلامذة الإمام محمد عبده ورائد من رواد الدفاع عن الإسلام والدعوة للوحدة الإسلامية، إلا أنه بالإضافة إلى ذلك كان من أبرز قادة الفكر السلفي ومن أكبر مؤيدي الدعوة الوهابية في مصر، بدءًا من العقد الخامس من القرن الرابع عشر الهجري، الثالث من القرن العشرين، وهي الفترة التي شهدت قيام عبد العزيز بن سعود بتأسيس المملكة العربية السعودية الحديثة وإعلانها رسميًا في سنة ١٩٣٢ متبعًا تعاليم

---

(١) محمد المكي الناصري، شكيب أرسلان رجل الساعة في العالم الإسلامي مجلة الفتح-٧/ ٣٠٥ ٩ ربيع الثاني ١٣٥١ ص٩-١١.

(٢) يُستَخدَم مصطلح السلفية بأكثر من معنى ويتوقف مضمونه حسب كل استخدام، ولعل أقربها للدقة هو العودة إلى فهم السلف الصالح للإسلام والتمسك به في مواجهة متغيرات العصر.

المذهب الوهابي. وخلال تلك الفترة توثقت العلاقة بين ابن سعود والشيخ رشيد الذي قدم لبن سعود خدمات كثيرة، وكان ذلك مبعث فخر واعتزاز للشيخ رشيد، عبَّر عنه في ردوده المطولة على اتهامات منتقديه بسبب تلك العلاقة، وما قيل عن تلقيه الأموال، والمساعدات من ابن سعود للترويج للفكر السلفي الوهابي في مصر وغيرها، بمجلة المنار وإعادة طبع بعض كتب السلف القديمة في مطبعتها[1]، وأيا ما كان الأمر فقد كانت تعاليم محمد بن عبد الوهاب وخاصة المتشددة بصدد الأولياء والتوسل والقبور.. محلاً للخلاف والجدل، ولم يكن الشيخ رشيد- بسبب علاقته بالوهابية- على وفاق مع بعض كبار العلماء في مصر وبعض كتّاب مجلة الفتح وغيرها من المجلات الإسلامية في مصر، ومنهم الشيخ يوسف الدجوي، الذي جلس إليه البنَّا كثيرًا، وأشار في مذكرات الدعوة والداعية إلى هذا الخلاف بين الشيخ رشيد والشيخ الدجوى، كما يبدو أن المؤثرات الصوفية لدى البنَّا جعلته يخالف بعض آراء الشيخ رشيد بهذا الصدد طبقًا للتحفظ العام الذي أورده على اجتهادات الشيخ رشيد وآرائه.

---

(١) خصص الشيخ رشيد رضا افتتاحية الجزء الأول من المجلد الثامن والعشرين من المنار لبيان علاقته بعبد العزيز بن سعود وبالدعوة الوهابية ومما بينه أنه لما قرأ كتاب التوحيد وكتاب كشف الشبهات لمحمد بن عبد الوهاب أطلع عليها أستاذه الإمام محمد عبده «فأثنى عليهما» ثم ذكر الشيخ رشيد أن كل ما كتبه في السنين الأخيرة- يعني من بعد الحرب العالمية الأولى- يدور حول بيان حقيقة الوهابية بعد أن شوهتها الدعاية التركية وصورتها- لأغراض سياسية- على أنها فرقة مبتدعة معادية للسنة، وأكد الشيخ رشيد أنه يدافع عن الوهابية ويثني عليها من ربع قرن كما أكد قيام ابن سعود بطبع بعض كتب السلف بمطبعة المنار، أما عن الأموال والهدايا فأكد أن الإشاعات ضخمتها كثيرًا عن حقيقتها، وقال ما نصه: «إنني لا أريد بهذا التنصل مما قيل بغير حق من أن مساعدة هذا الإمام أو غيره من ملوك المسلمين وأمرائهم إيانا على عملنا في خدمة الملة والأمة مما يقبح منهم فعله، أو يحرم علينا قبوله، بل نحن أحق الناس به ولكن الإخلاص لله تعالى ونزاهة النفس.. تحول دون استشرافنا له، بله السعي له أو التعريض به، وقال شيخ الصوفية الأكبر في مال السلاطين الذي يعدون التنزه عنه من شروط طريقتهم:

هو عنده للمسلمين أمانة ... فإذا حباك فخذه إنك صاحبه

انظر تفاصيل أخرى كثيرة في: فاتحة المجلد الثامن والعشرين من المنار ج١ أ٢٩. شعبان ١٣٤٥/ ٣ مارس ١٩٢٧، ٢ ص١-٨.

انظر أيضًا الجزء السادس من المجلد الثامن والعشرين من المنار ٢٩ صفر ١٣٤٦/ ٢٧ أغسطس ١٩٢٧، حيث كتب الشيخ رشيد مرة أخرى حول الموضوع نفسه مقالاً بعنوان: أموال ابن سعود التي اتهم بها صاحب المنار ص٤٦٥-٤٧٣ رد فيه على اتهامه بحصوله على أموال من الملك عبد العزيز بغير وجه حق وذكر «أن الحق هو أن ابن سعود يطبع عندنا كتبًا كثيرة منها المغني مع الشرح الكبير وتفسير ابن كثير مع تفسير البغوى.. ونطبع ما نطبع ونقدم لجلالته عند إتمام بعضها كشفًا بنفقتها ونطلب منه مبلغًا من الدراهم على الحساب سلفًا أو متأخرًا فيرسله» ص٤٧٢.

أما صاحب المكتبة السلفية ومجلة الفتح، السيد محب الدين الخطيب، فهو من أهم الشخصيات التي تأثر بها البنَّا، ولابد أنه استقى الكثير من ثقافته الواسعة وخبراته العملية المتعددة. فطبقًا لما رواه البنَّا نفسه يتضح أن تعاونًا وثيقًا قام بينه وبين السيد محب الدين الخطيب، ففي مجلة الفتح نشرت أولى المقالات التي قرأناها منشورة لحسن البنَّا وكان لا يزال شابًا حديث التخرج، وعندما صدرت صحيفة الإخوان المسلمين الأسبوعية أسندت إدارتها إلى محب الدين الخطيب، وطبعت بالمطبعة السلفية لمدة عامين، كما أسهم السيد محب الدين الخطيب في تحرير جريدة الإخوان المسلمين اليومية بعد ذلك وكان يرأس بها تحرير القسم المتعلق بالعالم الإسلامي.

وترجع أهمية شخصية السيد محب الدين الخطيب- وهو من أصل سوري- إلى اعتبارات عديدة تتصل بثقافته الواسعة ونشاطه الحركي المكثف وخاصة في ميدان عضوية الجمعيات والأحزاب والتنظيمات العلنية والسرية وتكوينها في بلدان عربية مختلفة. ومن ذلك قيامه بتأسيس حلقة دمشق الصغرى أسوة بحلقة دمشق الكبرى التي أسسها الشيخ طاهر الجزائري، وعضويته بجمعية النهضة العربية، وبحزب اللامركزية العثمانية، ومشاركته في تأسيس جمعية العربية الفتاة وغيرها[(١)]. وكان على صلة بدائرة واسعة من الشخصيات والقيادات الفكرية والسياسية البارزة من أمثال الشيخ طاهر الجزائري والشيخ جمال الدين القاسمي ورفيق العظم ومحمد كرد علي وعبد الحميد الزهراوي والسيد رشيد رضا وغيرهم[(٢)]، وبعد أن استقر به المقام في مصر نشط في مجال الصحافة والنشر والدعوة للإصلاح والتحذير من المخاطر التي يتعرض لها المسلمون وركز دعوته في الإصلاح على ناحيتين: الصحافة والتربية، وإصلاح نظام التعليم. وفي عام (١٣٤٣/ ١٩٢٤م) أعاد تأسيس المكتبة السلفية وأنشأ المطبعة السلفية التي صدرت عنها مجلة الفتح ثم كان من أبرز مؤسسي جمعية الشبان المسلمين (١٣٤٦/ ١٩٢٧م).

وقد يكون من أهم ما تميزت به شخصية السيد محب الدين الخطيب في مجال تأثر البنَّا به هو خبراته الطويلة التي تراكمت لديه من كثرة تقلبه في الجمعيات- السرية والعلنية-

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: سهيلة الريماوي، أوراق محب الدين الخطيب، مستخرجًا من كتاب «بحوث في التاريخ الحديث» (جامعة عين شمس، مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٦)، ص١٠٣-١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٦ وص١١١ حيث توجد وثيقة توضح أسماء أعضاء جمعية العربية الفتاة وتاريخ انتساب كل منهم وبيانات أخرى ومن بين الأعضاء السيد محب الدين الخطيب (انتسب إليها سنة ١٩١٣) والسيد رشيد رضا (انتسب سنة ١٩١٩) وغيرهما.

وانخراطه في نظامها، وعمله في أكثر من بلد من إستانبول إلى دمشق إلى اليمن وأخيراً في القاهرة. وفي اليمن بالذات كان له نشاط مكثف من خلال فروع ثلاث جمعيات هي: النهضة العربية، والشورى العثمانية، والعربية الفتاة[1]. وقد توثقت علاقته بالإمام يحيي خلال عمله هناك[2]، وبرغم اشتراكه في مناهضة الدولة العثمانية في عهد الاتحاد والترقي إلا أنه كان يقصر مناهضته على سياسة التتريك وحرمان العرب من حقوقهم ويقول في مذكراته: «إني أقرر بكل صدق وإخلاص بأني أنا وجميع من استعنت بهم وتعاونت معهم من رجالات العرب وشبابهم لم يخطر على بالنا الانفصال عن الدولة العثمانية، لا لأن الانفصال عن دولة ضعيفة مريضة أمر مكروه، ولكن لعلمنا أن تمرن الشعوب على أخلاق السيادة يحتاج إلى وقت»[3]، ولذلك كان من أشد المهاجمين والمنتقدين للانقلاب الكمالي وما نجم عنه من تغيرات مختلفة في تركيا، سلختها عن دائرة الإسلام، وله في ذلك مقالات غزيرة نشرها بصحف ومجلات متعددة أهمها بالطبع مجلة الفتح، التي أكد البنَّا أنه كان من قرائها الدائمين كما أكد أنه كان يتردد على المكتبة السلفية في أثناء دراسته بدار العلوم وأثنى كثيراً على السيد محب الدين الخطيب في قوله: حيث نلقى الرجل المؤمن المجاهد العامل القوي العالم الفاضل الصحفي الإسلامي القدير: السيد محب الدين الخطيب»[4]، وفي مقر المكتبة السلفية، أو على صفحات مجلة الفتح، التقى الشيخ حسن البنَّا بالشيخ يوسف الدجوى - من كبار علماء الأزهر - والشيخ محمد الخضر حسين من العلماء أيضاً ورئيس جمعية الهداية الإسلامية، والشيخ عبد الوهاب النجار هو من العلماء كذلك، وقد تحدث البنَّا عن لقاءاته بهم ومحاورته مع بعضهم[5].

أما الشيخ مصطفى صبرى آخر شيخ للإسلام بالدولة العثمانية، فقد كان من كُتَّاب مجلة الفتح، وله مؤلفات عديدة، واشتهر باتخاذه منهجاً متشدداً في الدفاع عن الإسلام وفي الهجوم على أعدائه بصفة عامة والكماليين وأنصار التَّغَرُّب بصفة خاصة، وكانت له جهود بارزة في

---

(١) محب الدين الخطيب، سيرة جيل (مذكرات مخطوطة غير منشورة) ص١٥، ص٢٤.

(٢) المصدر السابق نفسه ص١٥، ص٢٤، والإشارة إلى الإمام يحيي وثنائه على نشاط محب الدين الخطيب بالمخطوطه ص٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص٢٤.

(٤) حسن البنَّا، مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٥٤.

(٥) المصدر السابق ص٥٤-٥٨- حيث يورد تفاصيل لقاءات له مع الشيخ يوسف الدجوي وجماعة من العلماء والوجهاء.

«مقاومة دعوات الإلحاد الهدامة، ورد الناس إلى التمسك بالشريعة» ومن أهم مؤلفاته، التي قرأها البنَّا كتاب «النكير على منكرى النعمة من الدين» وهو الكتاب الذي هاجم فيه كمال أتاتورك، وأهم ما دعا إليه الشيخ مصطفى صبري في كتابه هو أن يشتغل علماء الدين بالسياسة واتهم العلماء المعتزلين عن السياسة بأنهم «متواطئون مع كل الساسة صالحيهم وظالميهم على أن يكون الأمر بأيديهم -أي الساسة- ويكون لهم -أي العلماء المتواطئين- منهم رواتب الإنعام والاحترام» وكانت تلك اللهجة العنيفة سمة مميزة لمعظم كتابات الشيخ مصطفى صبرى.

٣- رواد تجديد الفكر الإسلامي باستيعاب الفكر الغربي ونقده، وأشهرهم الشيخ طنطاوي جوهري، والعلامة محمد فريد وجدي. والاثنان تأثر بهما البنَّا واستقى من علمهما بقراءة مؤلفاتهما أو الجلوس معهما ومحاورتهما، وقد اختلف تأثره بكل منهما عن الآخر.

فمحمد فريد وجدي (١٢٩٥-١٣٧٣/ ١٨٧٨-١٩٥٤م)، صاحب مجلة الحياة ودائرة معارف القرن العشرين والمؤلفات الكثيرة، كانت له آراء كثيرة أثارت الجدل وتعددت بشأنها وجهات النظر، وعن تأثره به ولقاءاته معه يقول البنَّا: «ولست أنسى في القاهرة منزل الأستاذ فريد بك وجدي، وقد كنت من قراء مجلة الحياة وكتبه الكثيرة عن الإسلام ومدنيته، وعشاق دائرة المعارف، فما أقمت بالقاهرة حتى قصدت داره. . . وكانت له بالوالد صداقة قريبة، وكانت داره مجتمع الفضلاء من الناس، وكنت كثيراً ما أغشى هذه الدار رغبة في الاستفادة»(١)، ويروي البنَّا خلافًا وقع بينه وبين محمد فريد وجدي، «حول موضوع الأرواح إذ كان فريد بك يرى أن الأرواح التي تستحضر هي أرواح الموتى أنفسهم وأرى غير ذلك، وتشعب بنا البحث في هذه الناحية وانتهينا وكل عند وجهة نظره، وقد أفدت كثيراً من هذه المجالس حينذاك»(٢).

أما الشيخ طنطاوى جوهري (١٢٨٧-١٣٥٨/ ١٨٧٠-١٩٤٠م) فكان يلقب بحكيم الإسلام، وقيل عنه أن علمه «لا ينحصر في دائرة محدودة»(٣)، وكان ذائع الصيت. عمل أستاذاً بدار العلوم فترة طويلة، وله اهتمامات ومؤلفات عديدة ومتنوعة، أهمها تفسيره للقرآن المعروف «بالجواهر»، وكان البنَّا من مريديه وقراء مؤلفاته. وكان الشيخ طنطاوي يحاول من

(١) حسن البنَّا، مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٦١.

(٢) المصدر السابق، ص٦٢.

(٣) انظر لمزيد من التفاصيل حول حياة وأعمال الشيخ طنطاوي جوهري/ محمد عبد الجواد، تقويم دار العلوم، م س ذ، ص١٩٢-١٩٦.

خلال جهوده العلمية المكثفة أن يؤكد أن الإسلام دين العقل والتجديد لا دين التسليم والتقليد، وقد تميز منهجه في هذا الصدد «باستخدام أساليب الغرب المهاجم بعد استيعابها والاستفادة منها. . ولذلك دعا علماء المسلمين وشبابهم إلى الاستعانة على توثيق إيمانهم بدراسة العلوم الطبيعية الحديثة وحثهم على ارتياد آفاق المعرفة واعتبار ذلك تكليفًا شرعيًا يتم به إيمانهم ويصبحون أهلاً لأن يستخلفهم الله في إصلاح الأرض وهداية أهلها. وكان من مظاهر توثق علاقة البنَّا به أن أُسْنِدَتْ إليه رئاسة تحرير «الإخوان المسلمين» الأسبوعية، بل وحاول إقناعه بأن يكون مرشدًا عامًا لجماعة الإخوان فأبى الشيخ طنطاوي مفضلاً أن يكون جنديًا من جنود الدعوة برغم علمه وعلو منزلته وتقدمه في السن. وكان يرى في حسن البنَّا " صفات القائد الذي يفتقده العالم الإسلامي» وأنه من «كبار المصلحين»[1]، وقد أفاد منه البنَّا كثيراً كما أفاد الإخوان عامة من خلال رئاسته لتحرير صحيفتهم الأولى الأسبوعية.

٤- بعض كبار أدباء عصره: وفي مقدمة من تأثر بهم البنَّا كل من مصطفى لطفي المنفلوطي، ومصطفى صادق الرافعي، وأحمد باشا تيمور، والشاعر الفيلسوف محمد إقبال، ولكل من هؤلاء باع كبير في ميدان الدفاع عن الإسلام واللغة العربية وآدابها والدعوة للوحدة، فكان البنَّا يقرأ للمنفلوطي بل وأوصى بأن تكون «النظرات والعبرات» للمنفلوطي في المكتبة الخاصة لكل بيت مسلم[2]. أما الرافعي فقد كان البنَّا يضع أدبه في أعلى مراتب الأدب في عصره باعتباره رائدًا للأدب الإسلامي، وكان يحفظ كثيراً من شعر الرافعي ويستشهد به في أحاديثه وخطبه[3].

وعندما كان طالبًا بدار العلوم، التقي بتيمور باشا في منزله ضمن مجموعة من العلماء والوجهاء، وتحدث في مجلسهم بشكواه مما صار إليه حال المسلمين مستنهضًا هممهم للقيام بعمل شيء، وكان تيمور باشا إضافة إلى مكتبته العامرة الشهرية، «عالمًا بالتاريخ الإسلامي والعربي والمصري، وفنون الحضارة، وعلوم العربية المتعددة» وكان من المعتزين بإسلامهم ورفض عضوية الجمعية الطورانية التي جرت محاولة لتأسيسها في مصر عام ١٩٢٨م. كما

(١) محمود عبد الحليم الإخوان المسلمون. . . ، م س ذ، ص١٨٦ ويورد محمود عبد الحليم الجملة المنصوص عليها على لسان الشيخ طنطاوي في حديث جرى بينهما، انظر تفاصيل ذلك وما قاله الشيخ طنطاوي عن حسن البنَّا بالمرجع نفسه ١/ ص١٨٦، ١٨٧.

(٢) انظر: حسن البنَّا الدعوة إلى الله: سبيل الدعوة، مجلة الفتح ١١١ ٣ ١٥ ربيع الأول ١٣٤٧/ ٣٠ أغسطس ١٩٢٨ ص٩-١٠.

(٣) لمزيد من التفاصيل حول ذلك انظر: محمود عبد الحليم الإخوان المسلمون، م س ذ، ١/ ص ٢٤٤، ٢٤٥.

«كان محافظا فلم يرفع طربوشه عن رأسه في كل عاصمة أوربية زارها: وكان له دور كبير في صدور مجلة الفتح على إثر الاجتماع الذي حضره وتكلم فيه حسن البنَّا بمنزل تيمور باشا.

وبالنسبة لمحمد إقبال، فقد كان من أشهر الشعراء المسلمين في عصره. وقد أمضى حياته في الدفاع عن الإسلام والدعوة لليقظة الإسلامية، ومن خلال مجلة الفتح، وغيرها من المجلات الإسلامية، كانت أفكاره تنتقل إلى البنَّا وغيره من قراء تلك المجلات، ومن قصائده التي تُرْجِمَتْ ونُشِرَتْ قصيدة بعنوان «خضرراه» «أي طريق الهداية الروحية» أو «طريق الخضر» يقول فيها «إن في وحدة الشعوب الإسلامية أمانًا للشرق للتخلص من نير العبودية»(١)، وفي قصائد أخرى يقول: «الصين والعرب لنا، نحن مسلمون كل العالم وطننا». . «فليكن المسلمون جبهة واحدة من شاطئ النيل إلى حوض الهند للذود عن الحرم، والذب عن حياض الملة السمحة». وبكلمات موجزة كان إقبال من الشخصيات النادرة التي عم تأثيرها الشرق الإسلامي كله «أمضى أربعين سنة يفسر للإنسانية المعذبة ما في الموت الشريف والاستشهاد في سبيل الله من معان سامية وعز دائم ونعيم في الجنة»(٢).

وبعد العرض الموجز للمجموعات السابقة من قادة ورواد الفكر والأدب والسياسة الذين تأثر بهم البنَّا وعاصر معظمهم، لابد من التأكيد على أننا لم نقصد إقامة علاقة متعسفة بين البنَّا وبينهم، أو الادعاء بأنه أخذ عنهم كل شيء، وإنما المقصود هو بيان ملامح المَنَاخ العام الذي أحاط به من خلال أمثال هؤلاء المذكورين وغيرهم، والمحاور الأساسية لأفكارهم واتجاهاتهم التي يمكن أن يكون قد تأثر بها البنَّا سواء بطريق مباشر أم غير مباشر. وكان له بعد ذلك أن يأخذ ويدع، ويقبل ويرفض، وينتقد ويصحح، كما يتضح عند تحليل أفكاره وأعماله ومناقشتها. وتنطبق هذه الملاحظة على ما سيأتي بخصوص تأثره بتراث حركات الجهاد والتحرر الإسلامية وبالطرق الصوفية.

د- تراث الطرق الصوفية وحركات الجهاد للتحرر من الاستعمار:

توجد قرائن وشواهد متعددة تؤكد أن البنَّا تأثر بالكثير من تراث الطرق الصوفية وحركات الجهاد ضد الاستعمار وقادتها. وفي إطار استكمال الخلفية العامة لمصادره الفكرية سنتناول بإيجاز أهم اتجاهات تأثره بتراث التصوف والطرق الصوفية، والحركات الإصلاحية الكبرى وحركات الجهاد ضد الاستعمار.

---

(١) انظر بعض جوانب حياة إقبال وأعماله في: مسعود عالم الندوى، محمد إقبال، مجلة الفتح العدد ٦٠١، ١٢ ربيع الأول ١٣٥٧، ص١٨-٢١.

(٢) المصدر السابق المقال المشار إليه نفسه ص١٨-٢١.

١- تراث التصوف والطرق الصوفية

يعتبر هذا التراث مصدراً أساسياً من المصادر التي تأثر بها، واستقى منها البنّا وذلك بحكم انتمائه لفترة من حياته لإحدى الطرق وهي الطريقة الحصافية[١]، الأمر الذي أتاح له معايشة جوانب كثيرة من أنظمتها ومعرفتها وكيفية تحركها في المحيط الاجتماعي لأعضائها وللمجتمع كله، والأهم من ذلك هو اطلاعه الواسع على تراث التصوف والمتصوفة، من خلال مصادره المختلفة المكتوبة.

وقد تحدث الشيخ حسن البنّا كثيراً عن تأثره بكتب التصوف والمتصوفة وشيوخهما منذ صباه، وكان لا يركن إلى الذين يأتون بالبدع والخرافات من أهل تلك الطرق، كما كان ينفر من حالة الفرقة وكثرة الاختلافات بينهم وتناحرهم حولها في ذلك الوقت[٢]. وتأكد له هذا الموقف النقدي بفضل انتمائه للحصافية وشغفه بسيرة مؤسسها الشيخ حسنين الحصافي- وهو من شيوخ الطرق القلائل الذين سعوا لتطهير ممارسات المتصوفة من البدع والخرافات وما يخالف الكتاب والسنة بصفة عامة[٣].

قرأ البنا كتاب «المنهل الصافي في مناقب السيد حسنين الحصافي» وهو عبارة عن سيرة مؤسس الطريقة. ويتضح من الكتاب أن الشيخ الحصافي غلبت عليه النزعة الإصلاحية الساعية لرد التصوف إلى معناه الصحيح، كما أنه كان شديداً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الأمر بالذات هو الذي تأثر به البنّا وذلك حسب قوله: «وكان أعظم ما أخذ بمجامع قلبي وملك عليَّ لُبِّي كان من سيرة الشيخ الحصافي رضي الله عنه شدته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنه كان لا يخشى في الله لومة لائم ولا يدع الأمر والنهي مهما كان في حضرة كبير أو عظيم»[٤].

---

(١) للوقوف على تفاصيل مرحلة انتمائه للطريقة الحصافية انظر: مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٢٠-٢٧ أما الطريقة الحصافية فقد أسسها الشيخ حسنين الحصافي خلال العقد الأخير من القرن الثالث عشر الهجري، الموافق العقد الثامن من القرن التاسع عشر، وقد أخذ الشيخ الحصافي طريقته عن ستة طرق من الطرق الصوفية القديمة من خلال مشايخها الذين عاصرهم، انظر تفاصيل ذلك في: علي الجعفراوي: المنهل الصافي مناقب السيد حسنين الحصافي (القاهرة: المطبعة الجمالية بمصر الطبعة الأولى سنة ١٣٣٠) ص٣٠-٣١ وهو الكتاب الذي أشار إليه البنّا في مذكرات الدعوة والداعية وذكر أنه قرأه وتأثر به.

(٢) انظر بعض التفاصيل حول ذلك في: مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٢٠-٢١، ص٢٤.

(٣) لمزيد من التفاصيل حول دور الشيخ حسنين الحصافي في تطهير ممارسات المتصوفة من البدع والخرافات والدعوة للالتزام بالكتاب والسنة انظر: علي الجعفراوي، المنهل الصافي..، م س ذ، ص٩٩-١٠٩، حيث يذكر أن الشيخ الحصافي أنكر بعض الأمور على مشايخه لمخالفتها الشرع.

(٤) حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٢١.

وبرغم شدة تأثر البنَّا بالتصوف والمتصوفة إلا أنه لم يُسَلِّمْ بكُلٍّ تعاليم الطرق الصوفية وممارساتها، بل إنه انتقدها بتوسع، وسجل ذلك في سلسلة من المقالات نشرها بالأعداد الأولى من أول صحيفة أصدرها الإخوان المسلمون وهي «الإخوان المسلمون» الأسبوعية[1]، وقد لخص رأيه في «أن التصوف في معناه الصحيح هو «علوم التربية والسلوك»[2]، ويمكن القول إن تأثر البنَّا بتراث التصوف والطرق الصوفية كان في ثلاثة مجالات: الأول: هو مجال التربية والتنشئة الروحية، والثاني: هو مجال التنظيم وإقامة شبكة قوية من العلاقات بين أفراد الجماعة، والثالث: هو مجال الحركة والانخراط في الأوساط الشعبية بين جماهير المدن والأرياف على حد سواء.

٢- حركات الإصلاح الإسلامية والجهاد للتحرر من الاستعمار

وقد تأثر البنَّا بتراث تلك الحركات، الذي بدأ منذ النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري الموافق العقدين الأخيرين من القرن الثامن عشر الميلادي، ففي تلك الفترة تأسست الدعوة الوهابية وهي أول حركة إصلاحية سلفية في العصور الحديثة.

وقد قرأ البنَّا معظم كتب الشيخ محمد بن عبد الوهاب ورسائله وأهمها كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، وكتاب مسائل الجاهلية التي خالف فيها الرسولُ ﷺ أهلَ الجاهلية، كما قرأ عدة كتب تنتقد وتفند كثيراً مما دعا إليه الشيخ بن عبد الوهاب؛ إذ كان ما دعا إليه يصطدم بالكثير من عادات التدين المستقرة لدى الكثيرين وخاصة لدى أتباع الطرق الصوفية، وكانت أعنف معارك الوهابية هي المعركة من أجل تصحيح عقيدة التوحيد لدى المسلمين ومحاربة الشرك والبدع، وفي مقدمة ذلك ما يتعلق بالاعتقاد في الأولياء والأضرحة والتوسل... إلخ، وكانت معركة الوهابية مع المتصوفة مازالت قائمة في مصر في الوقت الذي عاصره البنَّا[3].

ومع ملاحظة ارتباطه وتأثره بالتصوف على النحو المشار إليه آنفًا بالإضافة إلى عوامل أخرى متعلقة بطبيعة الشعب المصري، كان من الطبيعي ألا تكون سلفية حسن البنَّا هي سلفية

---

(١) انظر الأعداد التالية من الإخوان المسلمين الأسبوعية في سنتها الأولى ١٣٥٢: الثاني والخامس والسادس والتاسع والعاشر والثالث عشر والرابع عشر والسابع عشر والعشرين والثاني والعشرين والثالث والعشرين.

(٢) حسن البنَّا: مذكرات الدعوة، م س ذ، ص٢٥ وفيها رأيه بالتفصيل في التصوف.

(٣) كان الشيخ رشيد رضا مناصراً للوهابية في ذلك الوقت، وكان كثير من مشايخ الصوفية يمثلون الطرف الآخر ومنهم السيد توفيق البكري.

محمد بن عبد الوهاب، ومن ثم كان تأثر البنّا به تأثرًا انتقائيًا بما يعني تليين بعض المواقف المتشددة، خاصة فيما يتعلق بقضية التصوف كلها، وببعض ممارساته المتصلة بالأولياء والتوسل بالذات، وقد وضح ذلك التليين بجلاء في رسالة التعاليم التي وضعها البنّا، وفي بعض ممارساته أيضًا(١).

وبرغم أن الوهابية سابقة في نشأتها لزمن السيطرة الأوربية على العالم الإسلامي، ومن ثم لم تقم -من حيث الأصل- ضد الاستعمار، إلا أنها كانت مصدرًا أساسيًا من المصادر التي استقت منها معظم حركات الإصلاح والجهاد للتحرر من الاستعمار التي نهض بها قادة ومصلحون في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي(٢)، وأهم تلك الحركات من حيث كونها منظمة: الحركة المهدية في السودان والحركة السَّنوسية في ليبيا، أما الحركة المهدية فقد اقتصر تأثيرها على السودان ولم تمتد خارجه لأسباب كثيرة، عكس الحال بالنسبة للسَّنوسية التي كان لها تراث مهم وممارسات عملية في تطبيق مبدأ عالمية الدعوة الإسلامية؛ إذ انتشرت زواياها من بلاد المغرب إلى بلاد الجزيرة العربية مرورًا بمصر حيث أسس بها أكثر من خمس عشرة زاوية في محافظاتها المختلفة، وكان منها اثنتان بمحافظة البحيرة(٣)، التي بها مسقط رأس حسن البنّا.

ويبدو أن حسن البنّا قد تأثر ببعض أفكار السَّنوسية وممارساتهم، ويتضح ذلك من أن الحركة السَّنوسية قامت على أساسين(٤): الأول: عبارة عن فكرة تدعو إلى الالتزام بالتدين

(١) انظر علي سبيل المثال: رسالة التعاليم ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص٣٩٢ حيث ينص حسن البنّا على أن: «زيارة القبور أيًا كانت سنةٌ مشروعةٌ بالكيفية المأثورة، ولكن الاستعانة بالمقبورين أيًا كانوا.. ونداءهم.. والنذر لهم.. والحلف بغير الله وما يلحق بذلك من المبتدعات كبائر يجب محاربتها، ولا نتأول لهذه الأعمال سدًا للذريعة» وهذا يختلف كثيرًا عن تحريم الوهابية لزيارة القبور بل وهدمها طالما كانت مرتفعة عن الأرض أكثر من شبر، واعتبارهم الأمور المشار إليها من الشركيات التي تؤدي للكفر وليست مجرد كبائر، أما ممارسات الشيخ حسن البنّا المقصودة هنا فهي اعتياده زيارة بعض مساجد الأولياء المشهورة مثل مسجد الحسين ومسجد السيدة زينب ومسجد الرفاعي.

(٢) انظر بعض التفاصيل: محمد فتحي عثمان، السلفية..، م س ذ، حيث يدور موضوع الكتاب كله حول تأثيرات الوهابية وفضلها على كل الحركات الإسلامية التي نشأت بعدها.

(٣) انظر ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، م س ذ، ٤/ ٤٠٢-٤٠٧ حيث توجد قائمة تضم ١١٨ من أسماء الزوايا السَّنوسية بالإضافة إلى أماكن وجودها على امتداد البلدان الاسلامية من المغرب إلى الجزيرة العربية، والقائمة للأمير شكيب أرسلان ضمن تعليقاته على كتاب ستودارد المذكور.

(٤) انظر التفاصيل حول الأسس التي قامت عليها السَّنوسية: أحمد صدقي الدجاني، السَّنوسية، م س ذ، ص٢٣٥-٢٥٧.

الصحيح ونفي البدع والخرافات، وقد سجلها مؤسسها محمد بن علي السَّنوسي في عدد كبير من الكتب والرسائل قرأ البنَّا أهمها وهي التالية:

١- بغية القاصد في خلاصة المراصد لمحمد بن علي السَّنوسي.

٢- السلسبيل المبين في الطرائق الأربعين لمحمد بن علي السَّنوسي.

٣- إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن لمحمد بن علي السَّنوسي أيضًا.

أما الأساس الثاني للسَّنوسية: فهو عبارة عن أنظمة الطريقة الصوفية مطورة ومطبقة في شكل الزوايا السَّنوسية؛ كل زاوية توفر لأهلها منهجا شاملاً للحياة فيها، بحيث يمكن القول إنها كانت بمنزلة نواة صغيرة لمجتمع إسلامي كبير، عندما يُتَوَصَّل إليها تتحرر البلاد الإسلامية من السيطرة الاستعمارية(١).

وإضافة إلى ما سبق، فإن أهم ما تميز به منهج السَّنوسية هو اختيار الطريق السلمي والإصلاح بالتدريج. وقد فرض هذا الاختيار ضرورة مهادنة القوى المناوئة ريثما يُتَوَصَّل إلى مركز القوة، وهذا يفسر سياسة السَّنوسي الهادئة في مواجهة النفوذ الغربي، وتجنبه -قدر الإمكان- الدخولَ في صدام مباشر مع القوى الاستعمارية، وذلك نتيجة طبيعية لمنهجه القائم على أن التجديد الروحي والأخلاقي للمسلمين لابد أن يسبق الجهاد السياسي والعسكري، وكما سنرى فإن بعض جوانب هذا المنهج سيكون من مكونات منهج البنَّا.

٣- بعض مؤسسي الجمعيات الإسلامية وزعماء التحرر وقادة الجهاد المسلح ضد الاستعمار:

وإضافة إلى ما تقدم، فقد عاصر البنَّا وتأثر بعدد من مؤسسي الجمعيات الإسلامية وزعماء التحرر وقادة الجهاد المسلح ضد الاستعمار، في مصر وغيرها.

---

(١) انظر في تحليل منهج السَّنوسي وأهدافه التي كان يسعى لتحقيقها ووسائله في المراجع التالية:

- أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد...، م س ذ، ص٣٨-٤٢ حيث يؤكد على سمة السلمية والتدرجية في منهج السَّنوسي.
- رودلف بيترز، الإسلام والاستعمار...، م س ذ، ص١٠٧-١١٣ حيث يؤكد على صرامة التزام السَّنوسي بمبادئ الإسلام.
- أحمد صدقي الدجاني، السَّنوسية...، م س ذ، ص٢٩-٣٠ حيث يوضح الجوانب الاجتماعية في الطريقة السَّنوسية وتركيزها على هدف التحرر.
- ستودارد، م س ذ، ١/ ٢٩٥ حيث يشرح الهيكل التنظيمي للزاوية السَّنوسية وكذلك ٢/ ١٤٠-١٦٥ حيث تجد عرضًا أوفى وتحليلاً أدق للأمير شكيب أرسلان.

فقد تأثر بالشيخ محمود خطاب السبكي (١٢٧٥-١٣٥٢/١٨٥٨-١٩٣٣م) الذي أسس الجمعية الشرعية (١٣٣١/ ١٩١٢م) ووضع لها نظامًا أساسيًا، على غير سابق مثال، " ليضمن ثبات شئونها ونشاطها» وكان للجمعية -وما زالت- فروع ومساجد ومنشآت اجتماعية واقتصادية منتشرة في معظم المدن المصرية. وللشيخ السبكي مؤلفات عديدة في الدفاع عن السنة المحمدية والدعوة للالتزام بالقرآن وبالسنة، وقرأ البنَّا معظمها، بل إن الشيخ السبكي قد أهداه بعضها، وبرغم الدور الهام الذي قامت به الجمعية في مجال إحياء كثير من السلوكيات الإسلامية والمحافظة على ملامح الشخصية الإسلامية في وقت كانت تتعرض فيه لخطر الذوبان في نمط الحياة الغربية، إلا أن تعاليم الشيخ السبكي تنص على الابتعاد عن السياسة والاشتغال بها[1]، الأمر الذي خالفه فيه البنَّا.

وبالنسبة لزعماء التحرر فقد كان على رأسهم مصطفى كامل (١٢٩١-١٣٢٦/ ١٨٧٤م-١٩٠٨م) بلا منازع، وعدد من قيادات حزبه الوطني من أمثال محمد فريد (١٢٨٤-١٣٣٨/ ١٨٦٥م-١٩١٩م)، والشيخ عبد العزيز جاويش (١٢٩٣-١٣٤٧/ ١٨٧٦م-١٩٢٩م)، وكان تأثره بهؤلاء من خلال قراءة خطب مصطفى كامل بذهنيته الإسلامية الصافية التي قدمت فهمًا رفيعًا للوطنية، فقد ربط بحسه المرهف بين القضية المصرية وقضية القسطنطينية (اسطمبول عاصمة الخلافة) ويتضح ذلك في قوله «إن التقرب بين مصر والدولة العثمانية الآن وفي كل وقت من شأنه أن يسر أصدقاء مصر الحقيقيين فما دامت الدولة العلية قوية مسلمة دام أمل المصريين في الخلاص كبيراً عظيمًا»[2]، وقد وصفه البنَّا بأنه «زعيم صنعه الله على عينه».

أما قادة الجهاد المسلح ضد الاستعمار، الذين عاصرهم البنا وتأثر بهم وتعاون مع بعضهم، فمنهم في الشمال الأفريقي الأمير عبد الكريم الخطابي (١٢٩٩-١٣٨٢/١٨٨٢م-١٩٦٣م) زعيم ثورة الريف. والأمير عبد القادر الجزائري[3]، (١٣٠٠-١٨٠٧/ ١٢٢٢-١٨٨٣م)،

(١) نص الشيخ خطاب السبكي على ذلك في كتابه الدين الخالص، ولم يمنع هذا النص من قيام بعض أعضاء الجمعية الشرعية بالاشتراك في الأحداث السياسية وخاصة ثورة ١٩١٩، كما شارك عضو الجمعية إبراهيم موسى في اغتيال السردرا لي ستاك.

(٢) مارسيل كولومب، م س ذ، ص١٩٨.

(٣) قرأ البنَّا سيرة الأمير عبد القادر وجهاده ضد الاستعمار الفرنسي، كما أوصى بقراءتها وجعلها ضمن قائمة الخمسين كتابًا التي اقترحها لتكون بالمكتبة الخاصة لكل بيت مسلم، انظر: حسن البنَّا، الدعوة إلى الله: سبيل الدعوة بمجلة الفتح، سبقت الإشارة إليه.

والشيخ عبد الحميد بن باديس (١٣٠٥-١٣٥٩/ ١٨٨٧م-١٩٤٠م) مؤسس جمعية العلماء في الجزائر سنة ١٩٣١، وكان أبرز ما تميز به منهج جمعية العلماء أنها تتجنب في نشاطها السياسي الصدام المباشر بالقوة الاستعمارية. ومن أهم آراء ابن باديس رأيه في الأحزاب السياسية والحزبية بصفة عامة، وهو يتلخص في رفضه للأحزاب وإدانة النظام السياسي الذي يقوم على أساسها، فالإسلام- كما يقول ابن باديس- «عقد اجتماعي فيه كل ما يحتاج إليه الإنسان في جميع نواحيه لسعادته ورقيه»(٣٠٢)، وعندما أصدر البنّا مجلة الشهاب، ذكر في افتتاحيتها الأولى أنه يتمنى أن تسير مجلته الشهاب المصرية على أثر شهاب ابن باديس وتجدد شبابها.

وفي ليبيا ظل الشهيد عمر المختار (١٢٧٥-١٣٥١/ ١٨٥٨م-١٩٣٢م) يجاهد الإيطاليين لأكثر من عشرين عامًا، فكان في حياته وجهاده «قدوة للشباب العربي والمسلم قاطبة» ومن نماذج بطولته أنه خاض ثلاثًا وستين مائتي معركة ضد الطليان في مدة لا تتجاوز عشرين شهرًا وحكم عليه بالإعدام شنقًا (١٣٥١/ ١٩٣٢م).

أما في فلسطين فقد كان من أبرز قادة الجهاد المسلح الشهيد الشيخ عز الدين القسام (١٣٠٠-١٣٥٤/ ١٨٨٢م-١٩٣٥م) الذي فجر الثورة المسلحة ضد الاحتلال البريطاني والعصابات الصهيونية، وكان البنّا في ذلك الوقت قد بدأ تقديم المساعدات لمجاهدي فلسطين، وأخبار المجاهد عز الدين القسام تملأ الصحف الإسلامية في مصر، وعندما استشهد اتضح أنه كون تنظيمًا سريًا دقيقًا مسلحًا كُشف فرع منه عقب استشهاده، والثاني كان بزعامة الشيخ فرحان السعدي، ولم تتمكن السلطات الاستعمارية من العثور عليه.

وأما علاقة البنّا بالحاج أمين الحسيني (١٣١١-١٣٩٤/ ١٨٨٣م-١٩٧٤م) مفتي فلسطين ومجاهدها الكبير فليست في حاجة إلى مزيد بيان في سبيل قضية فلسطين، التي مثلت محورًا رئيسًا من محاور فكر حركة البنّا على ما سيأتي تفصيله. وقد عمل البنّا بالتعاون مع الحاج أمين في سبيل هذه القضية وجهودهما في هذا المجال مشهورة. وقد حكى لي الدكتور توفيق الشاوي- رحمه الله- أن الشيخ حن البنا كلفه أثناء بعثته إلى فرنسا بالسعي من تحرير الحاج أمين الحسيني من قيد الإقامة الجبرية التي كان خاضعا لها في فرنسا. وأنه- أي الدكتور الشاوي- قد تعاون مع عدد من المناضلين حتى تمكنوا من تحرير الحاج أمين وتهريبه إلى مصر.

وأخيرًا لابد من التأكيد على أن المصادر الفكرية المختلفة التي استقى منها أو تأثر بها البنّا وتم تناولها على النحو السابق لا يؤخذ منها بالضرورة أنه نقل عنها كل أفكاره، أو أنه أخذ بقدر متساو من كل منها. فالأصح- كما سيتضح بعد ذلك من خلال تحليل فكره وحركته- أنه كان يأخذ ويترك، ويقبل وينقد ويرجح بعض الآراء أو يعدل فيها، بما يوسع مضمونها، أو يُوَفِّق بين أكثرَ من وجهة نظر، أو يطرح الجميع ويقدم رؤيته الخاصة على النحو الذي يهديه إليه تفكيره واجتهاده الخاص.



٣
شخصية حسن البنَّا
وخصائصه القيادية

يكتمل التعريف بالإمام حسن البنَّا بتناول سماته الشخصية وخصائصه القيادية وتحليلها، أو ما يمكن أن يطلق عليه «تحليل صورة حسن البنَّا». والمقصود بالصورة هنا هيئته الخاصة التي انطبعت في الأذهان، بما تتضمنه من ملامحه الشخصية وقدراته القيادية. وإذا كانت السمات والملامح الشخصية موهوبة، فهي تمثل جزءاً لا يتجزأ من مستلزمات «القيادة» وخصائصها التي يرجع جانب مهم منها إلى طبيعة علاقاته بأعضاء المحيط الاجتماعي من ناحية، ولكيفية إدراكهم وتصورهم له من ناحية أخرى.

وقد تؤدي ملامح شخصية معينة أو بعض خصائصها القيادية -خاصة الروحية والتاريخية- إلى إكساب صاحبها قوة تأثير ونفوذ على الآخرين في نواحٍ كثيرة. ويهمنا منها هنا ما يتصل بأفكاره وما يدعو إليه حيث يمكن أن تكتسب سلطة إضافية من خلال تلك الملامح أو الخصائص القيادية.

وتوجد في تقاليد التراث الإسلامي، عناصر متعددة من شأنها إضفاء تلك الهالة الشخصية التي ترتبط بها الهيبة والقداسة إلى حد ما، ومن تلك العناصر الانتساب إلى الرسول ﷺ مثلاً، وفكرة المهدي المنتظر[1]، والولاية والأولياء، وقد تعتبر مثل هذه العناصر عوامل مساعدة لتبلور الشخصية القيادية الكبيرة واكتمالها، وربما كانت عوامل أساسية في بعض الحالات التي يدعي أصحابها أنهم مخلصون ومصلحون منوط بهم القيام بمهامٍّ كبرى في تاريخ أممهم، خاصة في أوقات المحن والأزمات.

---

(١) فكرة المهدي المنتظر معروفة لدى أتباع الأديان الثلاثة؛ فاليهود ينتظرون المسيح الذي يجدد ملكهم قبيل انقراض الدنيا، والنصارى يرون في عيسى عليه السلام المسيح الذي بشرت به الأنبياء، ويقولون برجوعه في آخر الزمان لإبادة الدجال الذي ينبئ به يوحنا، والمسلمون عندهم المهدي الذي يظهر قبيل قيام الساعة ليملأ الأرض قسطًا كما ملئت جوراً، ولمزيد من التفاصيل انظر تعليقات شكيب أرسلان على حاضر العالم الإسلامي لاستودارد، م س ذ ٢/ ١٦٤، ص١٩٥ وفي التاريخ الإسلامي ادعى المهديةَ أشخاصٌ عديدون لتكون سندًا لهم في القيام بمهامٍّ سياسية وقتالية، انظر مسحًا لهذه الظاهرة في: رودلف بيترز، الإسلام والاستعمار...، م س ذ، ص٦١ حيث يلاحظ أن مصر نادراً ما شهدت ظهور شخص يدعي أنه المهدي، والمرة التي شهدت فيها ذلك كانت سنة ١٨٦٥ ولفترة قصيرة وفي نطاق محدود بصعيد مصر.

وقبل المُضيِّ في تحليل السمات الشخصية والخصائص القيادية لحسن البنّا تجدر الإشارة إلى أنه لم يكن مستندًا إلى أي من العناصر الثلاثة المذكورة، فهو ينتمي إلى أسرة مسلمة عادية، ومن ثم لم يتمتع بالنسب الشريف إلى الرسول ﷺ. كما أنه لم يدع قط، ولم يدَّعِ أحدٌ من أتباعه قط أنه المهدي المنتظر. أما الولاية بالمعنى المتداول شعبيًا، وهو الذي يكسب صاحبه النفوذ والتأثير في نظر الناس، فلم يكن حسن البنّا وليًا بهذا المعنى أو على الأقل لم يقدم نفسه لهم بهذا الاعتبار، ويبقى بعد ذلك البحث في مصدر آخر يمكن أن يستمد منه عنصر قوة إضافية للشخصية القيادية أو للمصلح الاجتماعي، ويرتبط هذا المصدر بفكرة «المجدد» الذي يبعثه الله على رأس كل مائة سنة ليجدد للأمة أمر دينها، والحاصل بالنسبة للشيخ حسن البنّا أنه لا ميلاده ولا وفاته صادف أي منهما بداية أو نهاية القرن الهجري الرابع عشر كما هو معروف[1]، ولا يعني ذلك انتفاء قيامه بوظيفة المجدد المشار إليه كما سيتضح فيما بعد.

ومن ثم فليس أمامنا سوى البحث في سماته الشخصية الطبيعية وخصائصه القيادية التي كان يتمتع بها.

أولاً سماته الشخصية

تمتع حسن البنّا بمجموعة من السمات الشخصية الفريدة، وقد ساعدته تلك السمات على نمو شخصيته القيادية وسرعة اكتمالها على نحو ما ظهرت خلال العقدين اللذين قاد فيهما جماعة الإخوان.

ومن المهم إبراز السمات الشخصية لحسن البنّا، وخاصة المرتبطة بمدى القدرة على التأثير و«الإصلاح» وإحداث التحول الأخلاقي في شخصيات أتباعه، أفرادًا وجماعات في حدود التوجه الفكري والسياسي الذي يدعو إليه.

فعندما اغتيل كان في الثالثة والأربعين من عمره، متوسط القامة ممتلئ الجسم في اعتدال، يبدو قويًا عريض المنكبين، مفصل الملامح، فعيناه نافذتان يشع منهما الذكاء واليقظة، وهو دائم الابتسام، أبيض مشربٌ بحمرة ذو لحية سوداء مرسلة، يرتدي ملابس بسيطة ونظيفة، ويلف فوق طربوشه شاشًا في بعض الحالات «وكان يحرص دائمًا على أن تكون ملابسه من مواد مصنوعة في مصر وفي مصانع مصرية أقامها الإخوان المسلمون، فقد كان ذلك مبعث

(١) وافق مولد الشيخ حسن البنّا سنة ١٣٢٤، كما وافق بدء تأسيسه للإخوان سنة ١٣٤٧ ووافق اغتياله سنة ١٣٦٨.

فخر كبير بالنسبة له» وبصفة عامة لم يكن له زي واحد يلتزم به «فكان يرتدي البدلة الإفرنجية يومًا، والجلباب حينًا، والعباءة أحيانًا، والطربوش مرة والعمامة مرة أخرى»(١).

وكان من صفاته البساطة في كل شيء والتواضع لكل الناس بلا تفرقة بين صغير وكبير أو قريب وبعيد، مع قوة ذاكرة نادرة جداً تحدث عنها الكثيرون. يروون حكايات كثيرة تؤكد أنه كان يحتفظ في ذاكرته بأسماء الآلاف من الذين يقابلهم ولو لمرة واحدة(٢).

ومن سماته كذلك: القدرة غير العادية على تحمل الجهد وبذله واحترام العمل، والتحكم في أوقات نومه وراحته والتنظيم والوفاء بالمواعيد.

ويبدو أن تلك السمات والصفات عادية وليس منها ما هو غير طبيعي أو خارج للعادة كما هو واضح، بحيث يمكن القول إن كثيرين يمكن أن يشاركوا حسن البنًا فيها أو في معظمها على الأقل، ولعل هذا يؤكد أن جاذبيته الشخصية أو ما سُمي بالصفة الآسرة لشخصيته، لا ترجع فقط إلى تلك السمات الشخصية، بل إنها مرتبطة أيضًا بعوامل أخرى تكمل الصورة العامة له، ولايمكن تصور تلك الصورة مكتملة إلا بتلك العوامل مجتمعة، إذ إن تأمل كل صفة أو مجموعة من الصفات الشخصية بمعزل عن بقيتها لا يؤدي إلى تمام رؤية المرئي في نفس الرائي، طبقًا لما قرره بن حزم(٣).

ثانيًا خصائصه القيادية:

من أهم الخصائص القيادية التي تمتع بها حسن البنًا، قدرته على الانخراط في مختلف الأوساط الاجتماعية، والحديث إلى مختلف المستويات الثقافية، وكان يسلك في ذلك منهجًا يؤدي به إلى مزيد من تدعيم مكانته القيادية. وأعانته على ذلك قدرته غير العادية على مخاطبة الناس على قدر عقولهم، فتبليغ الدعوة ارتبط في ذهنه بضرورة مخالطة كافة الفئات والطبقات الاجتماعية والثقافية، وقد أتاح له «التنقل والترحال المتواصل في القرى والكفور ومختلف البلاد أن يعرف كثيراً من اللهجات والأخلاق والطبائع والقصص الشعبي والأسرار

---

(١) عمر التلمساني، الملهم الموهوب حسن البنًا أستاذ الجيل (القاهرة: دار النصر للطباعة الإسلامية ب ت) ص ١٠٧.

(٢) الطاهر أحمد مكي، حسن البنًا كما عرفته، مقالة منشورة بمجلة الدوحة القطرية عدد يونيه ١٩٨٥ أعيد نشرها بكتاب جابر رزق، م س ذ، ص١٩٤، وص ١١٢.

(٣) انظر: ابن حزم الأندلسي، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، تحقيق وتقديم الطاهر أحمد مكي (القاهرة دار المعارف، الطبعة الأولى ١٩٨١) ص١٧٩.

الاجتماعية المتداولة بطريقة معلنة أو غير معلنة، وتاريخ كثير من العائلات في مصر، وخبرات كثيرة ومتنوعة عن الحياة والموت» وكان يقول: «إنما أجوب البلاد بحثًا عن الرجل»[1]. ولعل من أهم خصال القائد، أن يبحث عن جنوده ويذهب إليهم ويمتلك في الوقت نفسه القدرة على أن ينتقيهم ويحدثهم بلغة يفهمونها، ويبث فيهم الدافعية لتحقيق ما يسنده إليهم.

ومن خصائصه القيادية أيضًا طريقته الآسرة في الحديث «خاصة عندما يتكلم عن آماله الإسلامية»، وقدرته الكبيرة على أن يمزج بين ثقافة الكتب وتجربة الواقع في دقة ولباقة وبراعة فائقة، فلم يصطدم بالجماهير بالرغم من أنه يحمل إليهم الجديد، وتمسكه الشديد بالدعوة التي آمن بها وبذله في سبيلها، ومما يُرْوَى في هذا الصدد «أن السفارة البريطانية طلبت منه إلقاء محاضرة عن الديمقراطية في المذياع مقابل خمسة آلاف جنيه فقال لهم على الرحب والسعة، وبلا مقابل، وحسب فهمي وتصوري لهذا الذي تسمونه ديمقراطية، قالوا: لا ولكن حسب فهم بريطانيا وحلفائها فقط، قال: إليكم عني إذًا فقد ضللتم الطريق»[2].

أما صفات الذكاء الحاد والتواضع والحلم، وعدم اتباع الهوى والصبر والحزم وغير ذلك مما يدخل ضمن عناصر الفاعلية السياسية للقيادة، فقد تحدث أتباعه كثيرًا عن تلك الخصال وأسندوا إليه أوفر حظ منها، وإن كان بعضها في حاجة إلى مناقشة مدى ملاءمته للشخصية القيادية التي مثلها حسن البنَّا، ويمكن أن يشار هنا إلى صفة الحزم مثلاً باعتبارها إحدى خصائص القائد الحركي الناجح، فإذا كان الحزم يعني «ترك حسن الظن بكل أحد وكتمان السر وصونه ومعالجة ما يخشى فوته»[3]، فقد كان البنَّا حازمًا بهذه المعاني.

وقد يتيح لنا تناول «تصور الآخرين» لشخصية حسن البنَّا توضيح جوانب أخرى من مجمل خصائصه القيادية. وهؤلاء الآخرون إما من أتباعه، أو من خصومه وأنداده، أو من الشخصيات العامة التي عاصرها.

فأتباع الشيخ حسن البنَّا يرونه في مكانة رفيعة من حيث قيامه بتجديد الدعوة إلى الإسلام وإرشاد الأمة إلى الفهم الصحيح لتلك الدعوة، مما يؤكد ذلك من أقوال أتباعه ما قاله الأستاذ عمر التلمساني من أن حسن البنَّا «أستاذ الجيل.. جهوده الجبارة ودأبه وتفانيه خارجة عن

(١) أنور الجندي، حسن البنَّا..، م س ذ، ص٢٨٥، ص٢٨٦.
(٢) انظر: عمر التلمساني، الملهم الموهوب..، م س ذ، ص١٨-١٩.
(٣) انظر: شهاب الدين بن أبي الربيع، م س ذ، ٢/ ٤١٣..

نطاق الجهد العقلي، فهو ملهم فيما يقول، موهوب بطاقة لا يحظى بها إلا أقل القليل والله أعلم حيث يجعل رسالته»[1]. وعن كيفية النظر إلى ما يأتيه من تصرفات يقول التلمساني أيضًا: «إننا موقنون بصواب تصرفاته معنا»[2]، ومثل هذه الثقة المبالغ فيها جعلت إخوانيًا آخر هو الأستاذ سعيد حوى يقول عن حسن البنّا: «إن نقطة البداية في الثقة المطلقة بالإسلام ترجع إلى الثقة بشخص رسول الله ﷺ، ونقطة البداية في الثقة المطلقة بدعوة الإخوان ترجع إلى الثقة بشخص حسن البنّا، ولقد أخذنا هذه الثقة عمن هم أمثال الجبال في الثقة منهم الشيخ محمد الحامد؛ الذي كان يعتبر حسن البنّا مجدد القرون السبعة الماضية، وليس مجددًا لقرن واحد، وأنه بلغ رتبة الاجتهاد، وكان الشيخ الحامد لا يسلم لأحد في الأمة بالاجتهاد منذ عشرة قرون»[3].

ومن التقديرات المبكرة لمواهب البنّا وخصائصه القيادية التي لا تغلو في شأنه وإن بالغت في الثقة بمستقبل دعوته قول الشيخ طنطاوي جوهري: «إن حسن البنّا في نظري مزاج عجيب من التقوى والدهاء السياسي، إنه قلب علي وعقل معاوية وإنه أضفى على دعوة اليقظة عنصر الجندية، ورد إلى الحركة الوطنية عنصر الإسلامية، وبذلك يعد هذا الجيل الإسلامي الحاضر النسخة الإسلامية الثانية الكاملة المعالم بعد الجيل الإسلامي الأول في عهد رسول الله ﷺ»[4].

أما خصوم الشيخ حسن البنّا وأنداده فقد عبروا عن تصورهم لشخصه بعبارات التهجم السياسي من النمط الذي كان سائدًا خلال الثلاثينيات والأربعينيات. غير أن حسن البنّا من جانبه لم يُؤْثر عنه أنه كان يرد عليهم بمثل تلك الكلمات أو الشتائم، بل كان يرتفع عن ذلك.

وتأتي أقوال بعض الشخصيات العامة التي عاصرت حسن البنّا، ممن لم يكونوا من أتباعه ولا من خصومه، لتكون بمنزلة مصدر ثالث أكثر حيدة في تقديم تصور للجوانب القيادية لحسن البنّا، أو لبعضها على الأقل. قال عنه أحمد حسن الزيات - صاحب مجلة الرسالة - إنه: «نهج في إصلاحه منهج الرسول ﷺ.. زلزل أقدام المستعمر. ولما كان حسن البنّا فكرةً لا صورةً، ومبدأً لا شخصًا؛ فإن الفكرة الصالحة تنمو نماء النبت والمبدأ الحق يبقى بقاء الحق» أما

(١) عمر التلمساني، م س ذ، ص٤.

(٢) المصدر السابق نفسه ص٥٢، وينظر التلمساني إلى حسن البنّا باعتباره «نعمة الله على عباده في القرن الرابع عشر الهجري» كما يشبه الاختلاف حول حسن البنّا بين مشيد به وقادح فيه باختلاف الناس في كل شيء «حتى الخلاق العظيم أنكره الفجار الملحدون ومع ذلك لم يبطش بهم في ديارهم»، م س ذ، ص١٢٢.

(٣) سعيد حوى: المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين (ب ن، الطبعة الثانية ١٣٩٩/ ١٩٧٩) ص١٨٣.

(٤) أنور الجندي، م س ذ، ص٢٧٧.

صالح حرب باشا الذي كان وزيرًا للحربية ورئيسًا لجمعية الشبان المسلمين فقال معلقًا على قدرة حسن البنَّا الفائقة في الخطابة والكتابة: «يبعد أن يكون هذا الفيض أثرًا من آثار المطالعة والقراءة فكم من أناس يسرفون في المطالعة والقراءة ولا يستطيعون أن يجيدوا الكتابة أو الخطابة، ولكني أعتقد أنه قد تعاونت على إيجاد هذه الخاصة في حسن البنَّا أسباب كثيرة منها: النفس الصافية، والعقل الذكي، والقلب التقي، والإقبال على الله، والعناية الفائقة بتطبيق ما يقرأ وما يفهم على حياته الفردية وفي مجال حياته العامة»[1]، وهو يشير هنا إلى التزام حسن البنَّا بالتعاليم والمبادئ الإسلامية التي تقضي بوحدة قيم التعامل واقتضاء العلم العمل، ووصفه محب الدين الخطيب بأنه «أمة وحده»[2]، وقال: «إن حسن البنَّا يحمل قلبًا ولا كالقلوب ونفسًا تَهَيَّبَتْ لأجلها التحدث إلى الناس»[3]، وقال عنه الشيخ حسنين مخلوف إنه كان من أعلام الدين والسياسة «كما أن الأئمة في مختلف العهود كانوا أعلام دين وسياسة»[4].

وتؤكد معظم الشهادات السابقة على ما تمتع به حسن البنَّا من قدرات وإمكانيات فكرية وقيادية، كما كان للألقاب التي عُرِف واشتُهِر بها دلالات هامة في ظل تلك الأوضاع أيضًا.

ثالثًا دلالات الألقاب التي اشتُهر بها

اشتُهر حسن البنَّا بعدة ألقاب كان يُقْرَنُ اسمُه عادةً بواحد منها، وقد وجدنا أن لها دلالات فكرية واجتماعية وسياسية مهمة لابد من إبدائها، وأهمها خمسة: منها الرسمي، أو شبه الرسمي، أو غير الرسمي، وهي مضافة إلى اسمه كالتالي:

١- حسن أفندى البنَّا.

٢- الشيخ حسن البنَّا.

٣- الإمام حسن البنَّا.

٤- الأستاذ حسن البنَّا.

٥- المرشد العام حسن البنَّا.

وبالطبع قد يستخدم أكثر من لقب للإشارة إليه في وقت واحد. وسوف نتناول كل منها على حدة.

---

(١) انظر أنور الجندي، م س ذ، ص٢٧٠، ص٢٧١.

(٢) المرجع السابق ص٢٦٥.

(٣) نفسه ص٢٦٤.

(٤) جابر رزق، م س ذ، ص١٤٦ وما بعدها.

فبالنسبة للقب «أفندى»[1]، نجد أنه لقب رسمي بدأ منحه لخريجي دار العلوم في العام نفسه الذي تخرج فيه حسن البنَّا كما سبقت الإشارة إلى ذلك. أما دلالته ثقافيًا فتشير إلى مستوى تعليمي متوسط أو عال خلال تلك الفترة، أما اجتماعيًا فيشير إلى الشرائح المتوسطة في العمر وفي المرتبة الاجتماعية، إلا أن الغالب في لقب «أفندى» أنه يشير إلى التخرج من المؤسسة التعليمية الحديثة أكثر من كونه محدداً لمعالم طبقة أو فئة اجتماعية ما، وعلى أية حال فقد عرف به حسن البنَّا لفترة محدودة مبكرة من حياته.

وكان لقب شيخ يمنح رسميًا لخريجي دار العلوم إلى ما قبل السنة التي تخرج فيها حسن البنَّا حيث حل محله لقب أفندي كما سبق، إلا أن حسن البنَّا عُرِفَ بالشيخ أيضًا اعتداداً بعلمه وتفقهه في الدين مما جعله يلقب بلقب الأزهريين، وبهذا المعنى مازال يشار إلى حسن البنَّا حتى الآن. أما من حيث المعنى اللغوي لكلمة شيخ وهو من استبانت فيه السن أو بلغ خمسين سنة فما أكثر إلى آخر عمره، فلا ينطبق على حسن البنَّا حيث قضى وعمره ثلاث وأربعون سنة.

أما لقب إمام فقد أُطْلق عليه من قبيل التبجيل والاحترام والاعتراف له بمكانته الدينية الرفيعة التي جعلته في نظَر أتباعه إمامًا للناس. وقد شاع استخدام هذا اللقب عقب اغتياله وهو لقب يثير في الذهن تداعيات كثيرة ترتبط بالتراث الإسلامي الفقهي والسياسي والتاريخي بصفة عامة، ولم يَحْظَ أحد بهذا اللقب في التاريخ الحديث- على نحو شائع- سوى الإمام محمد عبده الذي اشتهر «بالأستاذ الإمام»[2].

وكثيراً ما يُقْرَن به وصف الشهيد فيقال «الإمام الشهيد» وهذا اللقب -ومثله لقب الأستاذ- إذا أُطْلق انصرف إلى حسن البنَّا في الأوساط الإخوانية -بصفة خاصة- ويشيع في الأوساط الإخوانية أيضًا استخدام لقب «الأستاذ» للإشارة إلى حسن البنَّا أو «المرشد العام». وكلمة أستاذ في الأصل أعجمية، ومعناها له دلالة ذات مغزى في هذا السياق؛ فهي تعني «الماهر العظيم الجامع لدين الأنبياء وتدبير الحكماء وسياسة الملوك»[3]، كذا في أصلها وربما ينطبق جزء كبير من هذا المعنى على حسن البنَّا.

أما «المرشد العام» أو «الأستاذ المرشد» فهو أهم ألقاب حسن البنَّا على الإطلاق، وله

---

(١) لقب «أفندى» يقابل لقب «برنس = أمير» وأصله يوناني Ofentis ومعناه القائد المطلق. ولكن استخدامه في السياق الاجتماعي المصري أضفى عليه معانيَ أخرى مشتقة من ذلك السياق.

(٢) اشتهر محمد عبده بالاستاذ الإمام حتى أن الشيخ رشيد رضا جعل ذلك عنوانًا لسيرته «تاريخ الأستاذ الإمام».

(٣) علي الجعفراوي، المنهل الصافي في مناقب. . . . ، م س ذ، هامش رقم (٣) بصفحة ٣.

دلالات متعددة، فأهميته ترجع إلى كونه اللقب الرسمي الذي اختاره لنفسه، ويُشَار به إليه في الوثائق الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين كالرسائل والخطابات الرسمية ولائحة النظام الأساسي للجماعة وغيرها، وترجع أهميته أيضًا إلى مجمل الظروف والملابسات التي اتسمت بها الحقبة الزمنية التي عاصرها حسن البنَّا من حياة الأمة الإسلامية بصفة عامة، ومصر بصفة خاصة على النحو الذي سبق تفصيله في الفصل السابق، فقد لُوحظ أن ألقاب القادة والحكام تشير في مضمونها إلى ما يتطلع إليه جمهور الأمة أو الشعب وما يرغبه من صفات ينشدها فيمن يأمل فيه الخلاص أو فيمن يحكمه، وفي مصر أضحت الحاجة ماسة إلى ظهور مرشد يقود الأمة في نهضتها خاصة بعد رحيل الإمام محمد عبده (١٣٢٣/ ١٩٠٥م).

وتوجد أقوال كثيرة تعبر عن التطلع لظهور هذا المصلح أو المرشد الذي يقود الأمة، منها ما كتبه الإمام محمد عبده نفسه بهذا الصدد، ويجدر اقتباس بعض فقراته، يقول: «إن الكبار من الرجال هُدَاةٌ في أممهم، وإنما يظهر أثرهم في إرشادها والسير بها في الطريق المؤدية إلى الغاية التي تطلبها، وليسوا بخالقين ولا ناشرين من موت وإنما تنجح الهداية فيمن رمى بفكره إلى المطلب. . وأخذ لأمره أُهْبَتَه. . واستقام على الطريق» وعن صفات الرجل الكبير الذي يتطلع إليه وخصائصه يقول الإمام محمد عبده: «الرجل الكبير يحس ويتألم ويدفعه الألم إلى أن يتكلم، بل تحمله شدة الألم على أن يجاهد قومه وهم أحب الناس إليه، ويقاتلهم ليدفعهم عن موارد الهلكة وهم أعز الخلق عليه، ولكن قد يبلغ بهم العمى أو قصر البصر أن يَعُدُّوه عدوًا لهم، فإذا جاءهم عدوهم الحقيقي وأحسوا شدة الصدمة، صاحوا، ولكن صياح الثاكلة العاجزة فينتهي بهم الأمر إلى الاضمحلال وما بعد الاضمحلال إلا الزوال» ثم يتساءل قائلاً: «ما الذي يصنعه الرجل الكبير» ويجيب: «يسعى ويَجِدُّ ويدأب ويكدُّ، ثم يموت محرومًا من ثمرة عمله باكيًا على خيبة أمله. . . ولكن هل ذلك كله يقضي على الكَبِير بأن يَصْغُر وهل يحكم على العظيم في نفسه أن يَحْقُر؟ كلا فهو إنما يؤدي واجبًا عليه، وعلى الله ما وراء ذلك والمرجع إليه»(١).

وما قاله الإمام محمد عبده لا يبعد كثيراً عن الانطباق على «حسن البنَّا»، وربما استفاد حسن البنَّا مما كتبه الشيخ الأحمدي الظواهري عن الإرشاد والمرشد في كتابه «العلم والعلماء ونظام التعليم»(٢)، وقد طبع لأول مرة عام (١٣٢٢/ ١٩٠٤م)، وقد خصص الظواهري

(١) انظر: محمد عبده، الرجل الكبير في الشرق، مقال أعيد نشره بمجلة الهلال الجزء الرابع السنة ٤٧، ١٢ ذو الحجة ١٣٥٧ يناير ١٩٣٩، ص٣٧٢.

(٢) محمد الأحمدي الظواهري، العلم والعلماء ونظام التعليم (القاهرة: دار الوعي القومي، الطبعة الثانية ١٩٥٥) والفصل المشار إليه عن الإرشاد يقع في الصفحات من ص٢١٣-٢٣١.

فصلاً كاملاً فيه للحديث عن «الإرشاد» ودور المرشد من حيث وجوبه ومفهومه ومن صاحب الإرشاد وما وسائله وأساليبه، وأكد في ذلك على «ضرورة مخالطة الناس عامتهم لاصطفاء الأعوان، وخاصتهم لكسب النفوذ، وضعفائهم والطبقات السفلى منهم لرفع مستوى جمهور الأمة»[1]، وتحدث عن آثار الإرشاد في حياة الأمة وغير ذلك، ولا يؤخذ على الظواهري فيما كتب بهذا الصدد سوى أنه قَصَر مهمة الإرشاد على العلماء ويقصد بهم المتخرجين من الأزهر ومعاهده.

وبالعودة إلى لقب «المرشد العام» يتضح أن له دلالات وتداعيات كثيرة منها ما يتصل بالأصل اللغوي لكلمة «رشد» حيث تدور حول الهداية إلى طريق الصواب وإصابة وجه الأمر[2]، ومنها ما يتصل بتقاليد التراث الصوفي والممارسات المتعلقة بعلاقة المريد بالمرشد أو الشيخ والعكس، وبهذا الصدد تؤكد تلك التقاليد على «أن واجب الإخوان[3] – الصوفية- أن يكونوا بين يدي المرشد كالميت بين يدي الغاسل»[4]. وقد كانت لحسن البنَّا خبرة وممارسة عملية في الطريقة الحصافية، وقد ذكر أن من بين قراءاته في كتب الصوفية وفي الطريقة الحصافية خاصة، كتاب المنهل الصافي في مناقب السيد حسنين الحصافي، وفي هذا الكتاب يشيع استخدام لقب «المرشد» للإشارة إلى شيخ الطريقة، ولابد أن البنَّا قد قرأ فيه نصائح الشيخ حسنين الحصافي التي كان يوصي بها أتباعه ومنها ما يتصل بتنظيم العلاقة بين التابع والمرشد، إذ يطلب من الأول «أن يسلم لمرشده القياد ساعيًا بهمة وصدق فيما يرضيه، وأن يؤثره على نفسه، وأن لا يلتفت إلى الوشاة وأن يعرض عن كل من يعاديه» ومنها أيضًا الشروط التي يشترطها فيمن يتبعه وهي «أن يصحب من يكون مُطَرَّزًا بالعلوم وأن يرى شيخه غير معصوم، وأن يكون بين يديه كالجماد أو كالمعدوم وأن لا يزور غيره إلا بأمره فإن الأمر من

---

(١) انظر المصدر السابق ص ٢٢٠-٢٢٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب (القاهرة: دار المعارف - الطبعة الجديدة المحققة - ب ت) جـ٣/ ص١٦٤٩، ١٦٥٠.

(٣) كلمة «الإخوان» شائعة جدًا في أوساط المتصوفة وفي كتبهم، التي قرأ حسن البنَّا عددًا كبيرًا منها حسب ما تبين من فحص مكتبته الخاصة، كما أنها كانت مستخدمة في الوقت نفسه في جزيرة العرب حيث عُرف «الإخوان الوهابيون» وقد نشرت مجلة الهلال في الجزء السادس منها بالسنة ٣٦ أبريل ١٩٢٨/ شوال ١٣٤٦ مقالاً بعنوان «الإخوان الوهابيون» يصف أحوالهم وعقيدتهم ويلاحظ أن تاريخ نشر المقال يوافق إلي حد كبير تاريخ بدء تأسيس جماعة الإخوان وإطلاق تلك التسمية عليهم، وكان حسن البنَّا من قراء مجلة الهلال وأعدادها ما زالت موجودة بمكتبته الخاصة، ولكنه استطاع أن يطور تلك التسمية فجعلها موصوفة بالمسلمين التزامًا بما ورد في القرآن الكريم.

شيخه محتوم. . وإذا دخل عليه دخل كالميت الذي ليس له إدراك ولا إشعار يقدم يمين المناولة ويؤخر شمال المعارضة» وغير ذلك كثير مما هو وارد بالكتاب. والسؤال المهم هو إلى أي مدى تركت مثل تلك التعاليم والوصايا أثرها في علاقة حسن البنَّا «المرشد العام للإخوان المسلمين» بأتباعه من هؤلاء الإخوان»؟

وأيًا كان الأمر فقد ثبت لحسن البنَّا لقب «المرشد العام» على غير سابق مثال في ساحة العمل السياسي المصري؛ إذ لم يعرف أحد من قادة الحركة الوطنية والعمل السياسي بشكل عام بمثل هذا اللقب أو بلقب يقترب منه، ومن ثم يتأكد ما سبق ذكره بخصوص تأثر حسن البنَّا بجوانب متعددة من تقاليد التراث الصوفي وتعاليمه كما أنه استطاع أن ينقله من محيط الممارسات الصوفية، التي يخالطها في أحيان كثيرة ما يُكدِّر صفاءها[1]، إلى محيط الإطار الاجتماعي والسياسي العام، والسؤال الذي يقود إلى مناقشة رؤى حسن البنَّا وأفكاره هو: هل قُدِّر له أن يقوم بوظيفة الإرشاد، ضمن الإطار العام اجتماعيًا وسياسيًا وفكريًا؟ وهل قُدِّر له أن يُبَصِّر الأمة بطريق النهضة وينشر دعوة النجاة؟ فلنتابع ذلك في الباب التالي.



(١) انظر: ستودارد، م س ذ، ٢/ ٣٩٦ والاقتباس من تعليقات الأمير شكيب أرسلان.

الباب الثاني

البناء الفكري - السياسي
للإمام حسن البنا

تمهيــد:

يتناول هذا الباب البناء الفكري السياسي لحسن البنَّا. ويشمل هذا البناء ما قدمه من أفكار وتصورات نظرية واجتهادات بخصوص قضايا: النهضة والهُويَّة وإطار الانتماء السياسي، وهي القضايا المركزية التي مثلت أهم محاور اهتمام الفكر العربي الإسلامي في العصر الحديث، هذا من ناحية. كما يشمل هذا البناء من ناحية أخرى ما قدمه البنَّا من اجتهادات فكرية تتعلق بمنهج التغيير، ونعني به كيفية الانتقال من مستوى التصور النظري إلى مستوى الواقع العملي التطبيقي، أو بكيفية إعمال الفكر في توجيه الحركة لإعادة تركيب الواقع بما يحقق آمال هذا الفكر ومثالياته.

وثمة أربع ملاحظات حول القضايا التي ستكون موضوعات فصول هذا الباب وهي:

أولاً: أنها قضايا وثيقة الارتباط ببعضها تقود أولاها إلى التي تليها، فقضية النهضة تثير - من بين ما تثيره - قضية الهُويَّة، وهذه تتطلب بدورها تحديد إطار الانتماء السياسي، وكلها في ظل معطيات الواقع السياسي / الاجتماعي والحضاري العام، تفترض منهجًا لتغيير حركة الواقع وتوجيهها نحو إنجاز أهداف النهضة الشاملة.

ثانيًا: أنها قضايا متزامنة إلى حد كبير، لا تأتي على التوالي ولكن تسير على التوازي، بحيث يصعب عمليًا تحديد أولوية إحداها على الأخرى، ومع هذا فسوف نتناولها مرتبة حسب درجة شمول كل منها، أولها: النهضة ثم الهُويَّة وإطار الانتماء ثم منهج التغيير، وربما كان السبب في ذلك هو أنها ستبحث في إطار هذا الباب بحثًا نظريًا يتعمق في بنيتها الفكرية بردِّها إلى أسسها المعرفية، أما من حيث تحديد الأولوية بين «الفكر» و«الحركة» أو بين «القول» و«العمل»، فنحن نؤمن بأولوية نسبية للفكر على الحركة خاصة في مجال القضايا الكبرى، والتزامًا بذلك يأتي هذا الباب في البناء الفكري لحسن البنَّا سابقًا على باب بحث التفاعل بين الفكر والحركة.

ثالثًا: أن الاتجاهات الفكرية والسياسية التي انطلقت من إعطاء دور ثانوي أو هامشي للإسلام، والتراث الإسلامي في مشروع النهضة، قد بذلت معظم جهودها في البحث عن تصورات فكرية نظرية لحل قضية النهضة بما تستدعيه من ضرورة حسم مشكلة الهُويَّة وتحديد إطار الانتماء السياسي، والحق أن رواد تلك الاتجاهات قدموا الكثير من الكتابات في هذا

الصدد باللجوء إلى الفكر الغربي و«النقل عنه» أو «تقليده» ومع هذا فإن تلك الاتجاهات لم تهتم الاهتمام الكافي بصياغة منهج نظري متكامل للتغيير بالمعنى المشار إليه على المستوى الفكري، وربما يرجع ذلك إلى أن تلك الاتجاهات إما شغلتها السلطة السياسية التي تَوَلَّتْها بالفعل، أو أنها لم تكن تمثل حركات اجتماعية حقيقية تسعى للتغيير نظراً لانفصالها كنخبة فكرية متغربة عن حقائق ومعطيات واقعها الاجتماعي وهذه القضية بالذات -منهج التغيير- تحتل أهمية خاصة في البناء الفكري لحسن البنَّا وفي الواقع العملي أيضًا.

رابعًا: أن حسن البنَّا الذي انطلق من الإسلام كإطار مرجعي، واعتقد أن له الدور الأول والأساسي في توجيه مسار النهضة وتحقيق الإحياء الحضاري العام، كان عليه أن يقدم تصوراته واجتهاداته الفكرية بخصوصها مستنداً إلى إطاره المرجعي (وهذا ما سيتناوله الفصل الأول من هذا الباب بالتفصيل) كما كان عليه أن يطرح صياغاته لمفهومات حسم قضية الهُوِيَّة وقواعدها وإطار الانتماء السياسي بما يتضمنه من تحديد العلاقة بين المجتمع والدولة في هذا الإطار وشكل النظام السياسي (وهذا ما سيتناوله الفصل الثاني بالتفصيل) ثم كان عليه في الوقت نفسه أن يوضح ويحدد منهج التغيير الذي سيعتمده لنقل الفكر والتصورات النظرية من حيز القول إلى حيز الفعل (وهذا ما سيتناوله الفصل الثالث من هذا الباب) ثم يحاول الفصل الرابع بحث نظرية العمل في مرحلة التنفيذ.



الفصل الأول
النهضــــــــة

«إن القرآن الكريم يُقيم المسلمين أوصياءَ على البشرية القاصرة، ويعطيهم حقَّ الهيمنة والسيادة على الدنيا لخِدمة هذه الوصاية النبيلة، وإذن فذلك من شأننا لا من شأن الغرب، ولمدنية الإسلام لا لمدنية المادة».

حسن البنَّا

تمهيـد:

تُعْتَبر مشكلة «النهضة»، المشكلة المركزية في بنية الفكر الإسلامي الحديث؛ إذ صارت جوهر اهتمام رواد وقادة هذا الفكر على الأقل منذ رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وظلت كذلك عند الأفغاني ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا، وحسن البنَّا، وغيرهم. وهي وإن كانت قد أخذت صياغات واتجاهات متباينة إلى حدٍّ ما لدى كل مفكر عن الآخر عبر الفترات الزمنية المختلفة، إلا أن جوهرها ظل واحدًا ومرتبطًا بمجموعة من الدعايات الفكرية والسياسية والاجتماعية، فالتفكير في النهضة يستحضر مباشرة الغرب وحضارته الحديثة، ويعني في الوقت نفسه إثارة قضية الانحطاط، ومجتمعات «الشرق الإسلامي» التي تعاني منه، كوجه مقابل للنهضة، وواقع يعتبر تغييره إلى الأحسن هدفًا من أهدافها، كما يعني أيضًا إثارة الجدل حول «التجديد والتقليد» وهذا يؤدي إلى البحث في دور كل من «العقل» و«النقل»، ويقود ذلك كله - في ظل الأوضاع السياسية والحضارية الحديثة في العالم الإسلامي - إلى الدخول في تعقيدات العلاقة الحضارية بين «الشرق» و«الغرب» بكل ما يحمله كل منهما من مضامين وأبعاد تاريخية وسياسية؛ تبلورت منها وحولها رؤى الاتجاهات الفكرية والسياسية المختلفة واجتهاداتها ومواقفها، التي شكلت بما طرحته من أفكار وبما قامت به من ممارسات -أحيانًا- إطار المَناخ الفكري السياسي الذي عاصره حسن البنَّا. وكان هو الآخر بخطابه واجتهاداته وممارساته طرفًا مؤثرًا في ذلك المناخ ومتأثرًا به.

ولعل مسألة «المصطلح والمفهوم» هي أول ما تثيره مشكلة النهضة وتداعياتها المشار إليها، في هذا السياق. والحاصل أنه قد عُبِّر بأكثر من مصطلح عن كل من «النهضة» و«الانحطاط»، و«التقليد» و«التجديد»، و«العقل» و«النقل». وليس من الترف مناقشة مثل هذه المصطلحات

المعبرة عن مفهومات فكرية، خاصة إذا كانت متداولة في إطار منَاخ ثقافي سياسي سمته الأساسية هي الصراع بين الفقراء، والذي أخذ أبعادًا حضارية في كثير من الأحيان، وهذا ما يشير إليه بصفة خاصة مصطلحا «الشرق والغرب» طبقًا لمدركات العصر الذي عاشه حسن البنَّا والعصر السابق عليه أيضًا.

وانطلاقًا من أن الخلط في المفهومات وبينها، أمر مجاف للدقة العلمية؛ فإن من الأسلم البدء بضبط وتحديد تلك المصطلحات المعبرة عن المفهومات المُستخدمة في البناء الفكري لحسن البنَّا بخصوص «النهضة» ومسائلها.



١
«الشرق» و«الغرب» و«النهضة» في فكر البنّا

تكتسب قضية المصطلح ومفهومه، أهمية متزايدة في مناخ الصراع السياسي والجدل الفكري حول القضايا الأساسية التي تمثل همًا عامًا للمجتمع. وتبلغ تلك الأهمية قمتها إذا كان المجتمع الذي يدور فيه هذا الصراع والجدل، يفتقد التجانس الفكري في صفوف نخبته من قادة الفكر وأهل الرأي. وهذا كله ينطبق على مصر، خلال الحقبة التي عاصرها حسن البنّا[1].

وثمة أربعة أزواج من المصطلحات التي كانت متداولة خلال تلك الحقبة يعبر كل منها - أو يشير - إلى مفهوم معين يتصل بقضية أو بأخرى من قضايا الصراع والجدل بين أصحاب التوجهات المختلفة آنذاك، ولكي يُحَدَّد المفهوم المقصود من كل منها يمكن تناول كل زوج من الأزواج الأربعة على حدة، كأنْ تُفْهَم النهضة في مقابل الانحطاط، والتجديد في مقابل التقليد، والعقل في مقابل النقل، والغرب في مقابل الشرق، وبهذه الطريقة يمكن الحصول على المفهوم ونقيضه وما ينطوي عليه هذا أو ذاك من أبعاد ودلالات مختلفة، ولكن يوجد عيب أساسي في هذا النمط من التناول، وهو أن منطق الترابط والتكامل بين مجموعة مصطلحات كلِّ صنف من النقيضين -أو ما يبدو أنهما كذلك- لن يكون واضحًا، فضلاً عن تجزئةَ المصطلحاَت إلى مقابلات ثنائية تؤدي إلى نتائج قد لا تتطابق مع حقائق الواقع الاجتماعي والسياسي الذي دارت تلك المصطلحات وشاعت مفهوماتها فيه، ومن ثم فمن الأفضل أن تُتَنَاوَلَ بصورة أخرى تتلافى العيب السابق، وتحقق الفوائد المطلوبة وتكون أكثر حيدة.

وتأخذ صيغة التناول المقترحة لضبط وتحديد المصطلحات في هذا السياق، شكل منظومتين، الأولى: هي «منظومة الشرق»، وتضم مصطلحات: الشرق والانحطاط، والنقل والتقليد أما الثانية فهي «منظومة الغرب» وتضم مصطلحات: الغرب والتقدم، والعقل والتجديد. ويمكن على أية حال التعبير عن المفهومات التي تشير إليها كل من المنظومتين بمصطلحات أخرى مرادفة أو تقترب منها، كما أن اختيار مصطلحات كل منظومة لا يعبر إلا عن النمط العام السائد في مدركات المرحلة التي عاصرها حسن البنّا بصفة خاصة، ولا يقصد به -إطلاقًا- إثبات مضامينها الفكرية والسياسية وما يرتبط بذلك من قيم، لأي طرف من الطرفين: الشرق أو الغرب، كما لا يعني نفيها عنه، وفيما يلي تفصيل ذلك:

(١) انظر ما سبق من هذا الكتاب حول قضايا الفكر وخصائص المُنَاخ الثقافي.

أولاً: منظومة الشرق:

كان أول ما يصدم الذهن إذا ذكر «الشرق» - في الحقبة التي عاصرها حسن البنَّا- وفي الحقبة السابقة عليها بشكل أوضح -دلالته على الفوضى الشاملة والانحطاط العام الذي تغطي مظاهره كافة مرافق الحياة. ولكن ما الشرق؟ ولماذا يرتبط الشرق بمصطلحات سلبية مثل: الانحطاط والنقل والتقليد؟.

أما الشرق: فلا يقصد به تحديداً جغرافيًا؛ إذ إن مثل هذا التحديد في حد ذاته لا دلالة له[(١)]، وإنما يقصد به مجموعة من الخصائص التي قرنت بأهله، وبصفة خاصة خلال القرون الأخيرة التي جمدوا فيها بينما تقدمت أوربا. ومن هذه الخصائص الخضوع للاستبداد السياسي وغير السياسي، وكثرة الاعتقاد بالخرافات، والمساومة في المعاملة، والتقليل من حريات النساء، والتواكل وانتظار الحظ وحسن الطالع، ونحو ذلك مما لا يتضح بصورة كاملة إلا بفهم الشرق بوصفه نقيضاً للغرب على نحو ما فعل المستشرقون[(٢)]، وبرعوا في ذلك.

وتتداعى منظومة المصطلحات الأخرى التي تؤكد صيغة «الشرق» نقيض «الغرب»، «فالانحطاط» يصف الحالة العامة «للشرق» وقد يعبر عن تلك الحالة بمصطلحات أخرى مثل «التخلف» و«التأخر»، وهذان المصطلحان بالذات مُحَمَّلان بقيمة أساسية تجعل «الغرب» هو معيار القياس فيكون «التخلف عن العرب» والتأخر عن ركَب حضارة «الغرب» ومن ثم يكون الخروج من تلك الحالة مرهونًا «باللحاق بالغرب» وهذا يختلف، عن دلالة مفهوم الانحطاط، الذي يشير إلى معيار ذاتي للقياس، " فالانحطاط» كان بعد علو وارتفاع حضاري سابق.

أما «النقل» و«التقليد» فهما مصطلحان مرتبطان بحالة «الانحطاط» أو «التخلف» أو «التأخر»، فالمفهوم من مصطلح النقل يشير إلى أن منهج التفكير السائد في تلك المجتمعات قائم أساسًا على التكرار لا على التفكير والابتكار، وهذا يعني أن «العقل» عاطل أو معطل، والأرجح أن يكون «عاطلاً بطبعه» لدى استخدام مصطلح «التخلف» أو «التأخر»، كما أن

(١) المقصود أن التحديد الجغرافي الذي يعين مجموعة من البلدان، لا دلالة له من الناحية المجردة في سياق التعريف بمفهوم النهضة أو الحضارة، مثلاً إذ إن كل البلاد بلاد الله، وأهلها عباده، وفيها وبينهم تقوم وتبيد الحضارات، انظر وقارن مع ما ذكرناه:
أحمد أمين، الشرق والغرب (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥) ص ١٠ :٨.

(٢) انظر: إدوارد سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨١ (ص٦٣-٧٩، حيث يخصص فصلاً بعنوان «التعرُّف على الشرق» من المستشرقين.

الأرجح أن يكون «مُعطَّلاً بفعل عوامل طارئة لدى استخدام مصطلح الانحطاط»، وأيًا كان الأمر فالمحصلة هي أن «التقليد» أو «الجمود» هو المصطلح الذي يعبر مفهومه عن أسلوب ونمط حياة مجتمعات الشرق التي أصابتها حالة «انحطاط» أو «تخلفت» أو «تأخرت» عن ركب الحضارة الحديثة.

وإذا كانت الحالة العامة للشرق تجسد معظم - إن لم يكن كل - تلك السمات المشار إليها، وذلك خلال القرون الأخيرة. إلا أن «الشرق» لم يكن كذلك على الدوام، بل إنه شهد قيام مدنيات وحضارات عديدة كانت أهمها مدنية وحضارة الإسلام التي أحدثت تطوراً هائلاً في مضمار الرقي الإنساني العام، وهذا أمر لا ريب فيه.

ثانيًا: منظومة الغرب:

على نقيض «الشرق»، يدلُ «الغرب» على«التقدم» وعلى معنى المدنية الحديثة بأساليبها وخصائصها التي تدور حول جوهر أساسي هو الاعتماد على العقل في تنظيم وإدارة كافة مرافق الحياة. ولكن ما الغرب؟ ولماذا يرتبط الغرب بمصطلحات إيجابية مثل «التقدم» و«العقل» و«التجديد»؟.

إن «الغرب» الحديث- طبقًا للخصائص السائدة فيه لا طبقًا للتحديد الجغرافي _هو بناء الحياة على العلم لا الدين؛ فالعلماء «الوضعيون» هم الذين يرسمون خطط الحياة المدنية في السياسة والاجتماع والاقتصاد، ويدعون إلى الإصلاح، بدلاً من رجال الكنيسة الذين قضي على دورهم في تلك المجالات لوقوفهم ضد «العقل» واحتكارهم السلطة. الغرب يعني أيضًا «الليبرالية» (الحرية) واحترام حقوق الإنسان -الإنسان الغربي- وإطلاق حرية المرأة، كما يعني التجديد والاكتشافات العلمية المتوالية، وفوق كل هذا، فإن الغرب في مدركات الحقبة التي نتحدث عنها، هو «مستقبل العالم» في نظر دعاة التَّغَرُّب، فإذا كان العالم ينقسم إلى «شرق وغرب» فإن الغرب هو مستقبل الشرق! بزعمهم.

وتتداعى منظومة المصطلحات التي تؤكد، بما تحتويه من مفهومات «وضع الغرب» على النحو السابق، «فالتقدم» - وقد يعبر عنه «بالحداثة» أو «بالمدنية» أو «بالرقي» -يدل على الغرب، والغرب بدوره صار مقرونًا في الأذهان بالتقدم. وما التقدم؟ إنه يتمثل في ثلاثة أشياء أساسية:

أ - مجموعة من النظم والمؤسسات السياسية للحكم وتنظيم الحياة الاجتماعية.

ب- مجموعة من المبادئ والنظريات والقيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية وغيرها .

ج - تقنية حديثة وصناعات متطورة باستمرار .

وقد وصل «الغرب» إلى ذلك كله «بالعقل» بعد أن خاض صراعًا مريراً ضد الكهنوت الكنسي وهيمنة «المعرفة اللاهوتية» التي حكمت طبقة الإكليروس في العصور الأوربية الوسطى . ولا يعني مصطلح العقل هنا مجرد التفكير المنطقي والأخذ بنتائجه- وإنما يعني ثلاثة أمور يجسدها مفهوم العقلانية ، الأمر الأول هو «النقد» الذي يبدأ «بالشك» وقد تأسست العقلانية في أوربا بهذا المعنى مع ديكارت الذي بدأ «بالشك» فنقد كل ما كان لديه من «معرفة» سعيًا للوصول إلى شيء يقيني فأوصله ذلك إلى إعلاء قيمة العقل المفكر حتى ربط التفكير بالوجود في عبارته الشهيرة : «أنا أفكر إذن فأنا موجود Je pense ، "donc Je suis".» وأهم ما أدت إليه عقلانية ديكارت أنها أحدثت- أو أسهمت في إحداث- قطيعة معرفية في التاريخ الأوربي ، وكان من شأنها طرح كل النظريات التي كانت سائدة وإعادة البناء من جديد على أساس عقلي محض .

أما الأمر الثاني الذي يشير إليه مفهوم العقلانية في «تمدن الغرب» فهو «اللائكية» ، أو «العلمانية» التي تعني في مجال الحياة العامة فصل وتحجيم السلطة الدينية عن السلطة السياسية ، وتأسيس السلطة الجديدة طبقًا «للعقل» لا طبقًا لتعاليم الكنيسة . والأمر الثالث هو «العلم الوضعي» بمعنى قصر التفكير العلمي على الشئون الدنيوية ومحاولة التحرر من سيطرة «الخرافة» و«الأسطورة» وكل ما هو «غيب»(١) .

وبفضل التطبيق العملي للعقلانية ـ بالمفهوم السابق ـ اتسمت حياة الغرب بالتجدد المستمر ، وصار «التجديد» من أظهر سمات حياة الغربيين .

وهنا يمكن القول أيضًا إنه إذا كانت الحالة العامة للغرب هي «التقدم» الذي يجسد جل - إن لم يكن كل - الخصائص المشار إليها من خلال مصطلحات «التقدم والعقل والتجديد» فإن من الصحيح القول : إن الغرب لم يكن كذلك على الدوام ، بل إنه شهد أحقابا تخبط فيها في ظلام الفوضى ، وظلم الاستبداد وأغلال عصوره الوسطى ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن مدنيته الحديثة جاءت مدنية مادية مغالية في ماديتها غير محكومة بقواعد الأخلاق ولا مكترثة بحاجات الروح ، ومن هنا حملت في تكوينها بذور فنائها ، وهذا أمر لا ريب فيه .

---

(١) انظر تفاصيل ذلك : د. فؤاد زكريا التفكير العلمي (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، الكتاب رقم ٣ ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨) ص٦٠-٨١ .

والسؤال الآن هو: أين موقع كل من المنظومتين لدى الاتجاهات الفكرية والسياسية في مصر خلال «الحقبة الليبرالية» التي عاصرها حسن البنّا؟ وبهذا الصدد يمكن القول إن الاتجاه التغريبي بتياراته المختلفة كان يصدر عن منظومة الغرب، فعلى صعيد الفكر حدد رواد «التَّغَرُّب» طريق التقدم في ضرورة «اللحاق» بالغرب من خلال تقليده، وقد عبر عن ذلك طه حسين في قولته المشهورة، وسلامة موسى أيضًا الذي لم يكن يساوره شك في أن الغرب هو مستقبل الشرق «لأن الأمم الصناعية تسود الأمم الزراعية، أي أن الغرب يسود الشرق»(1)، أما على صعيد الممارسة فقد تولت النخبة المتغربة عملية تطبيق الليبرالية في نظام الحكم من خلال المنهج نفسه أي «التقليد» فظهر «البرلمان» وقامت «الأحزاب السياسية» ضمن «الإطار الدستوري».. إلخ.

وفي إطار الصراع بين «منظومة الغرب و«منظومة الشرق» آمن أنصار التَّغَرُّب «بكونية الحضارة الغربية الحديثة»، وبصيرورة العالم للتوحد فيها، وهذا ما يفسر جانبًا من ضراوة المعارك الفكرية والسياسية بينهم وبين أصحاب الاتجاه الإسلامي، ولا يُستثنى من ذلك سوى بعض التباينات التي ميزت تيارًا عن آخر من تيارات التَّغَرُّب، بالإضافة إلى ما حدث من تحولات فكرية لبعض رواد «التَّغَرُّب» - وقد سبقت الإشارة إلى بعضهم- أدت إلى تحولات مماثلة في مكونات المنظومة الإداركية التي يصدرون عنها، تجسدت في اهتزاز إيمانهم بكونية الغرب بل في «صحة الاعتقاد السائد بتقدم الغرب على الشرق في مضمار الحضارة»(2).

هذا عن «منظومة الغرب» أما عن «منظومة الشرق» فقد كان الاتجاه الإسلامي يصدر عنها لا بمنطق الرضا بما تحتويه من مصطلحات ومفهومات -شأن اتجاه التَّغَرُّب مع منظومته- وإنما بمنطق السعي للمحافظة على هُويَّة «الشرق» المتميزة» ورفض الذوبان في «الغرب»، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، الدعوة والسعي لإحياء «حضارة الشرق» التي كانت تساوي في الأذهان «الحضارة الإسلامية» وهذا ما يبدو واضحًا في ذهنية حسن البنّا وهو ما تكشف عن مضامينه منظومته الإدراكية للمقصود بكل من: «الشرق»، و» الغرب»، و«النهضة».

---

(1) انظر: سلامة موسى، انتصارات إنسان، نقلاً عن: كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، م س ذ، ص١٥٩.

(2) هذا القول هو ما عبر عنه أحمد أمين وعما حدث له شخصيا بعد زيارته للندن عام ١٩٤٧م في أثناء مشاركته في مؤتمر الدائرة المستديرة الذي عقد فيها لبحث مشكلة فلسطين، انظر: أحمد أمين، الشرق والغرب، م س ١، ص١.

ثالثاً المنظومة الإداركية لحسن البنًا (الشرق- الغرب- النهضة)

لم يَحِد حسن البنَّا عن الفهم العام «لمنظومة الشرق»، بالمعنى المحدد لإدراك الاتجاه الإسلاميَ لها في مواجهة «منظومة الغرب»، وإن كان قد طور هذا الفهم طبقًا لمنطقه الخاص. وقد سبق القول بأن هذا الإدراك يتلخص في عدم الرضا عن حال «الشرق» المتدهورة والعمل للحفاظ على هويته والسعي لإحياء حضارته وأمجاده، فمنذ بداية حياته الفكرية أدرك حسن البنَّا «أن العالم الشرقي تسوده حال من الفوضى والاضطراب في جميع مظاهر حياته الفكرية والاجتماعية والسياسية، وتلك وإن تكن طبيعة عصر الانتقال الذي يجتازه العالم الشرقي. . . إلا أنها تجعل المركز حرجًا يخشى أن ينتج عنه وأد الشرق في ربيع حياته والقضاء على الإسلام. . . وستكون العاقبة وبالاً على الشرق وأهله والإسلام وبنيه، وتنتهز الإصبع الأجنبية المستعمرة التي تتستر بقفاز رقيق وتتحين الفرص لتُنشبَ أظفارها الحديدية في جسم الشرق البض» فلابد إذن من «السعى لإصلاح الشرق وتوجيه جهود الأمم إلى غاية منتزعة من روح الشرق، وملائمة لمزاج أهله، لا تنحصر في التقليد لأوربا ولا لغيرها، بل قوامها إنهاض الشرق من كبوته واستخدام قواه الكامنة»[(1)]، هذا ما أدركه حسن البنَّا وسجله في مقال كتبه سنة ١٣٤٧/ ١٩٢٩م. ومنه يتضح أن عينه كانت على «الشرق» وقلبه على «الإسلام» وهاجس التحدي لديه من «الغرب» وأمله معلق بنهضة «الشرق».

ولما كان المَناخ الفكري السياسي مَناخ صراع وجدل فقد التفت حسن البنَّا إلى القضية التي نحن بصددها، وهي ضبط المصطلحات ومعرفة مدلولاتها ومفهوماتها، فهو يرى أن المتغربين «يستخدمون الألفاظ التي تداولها المؤرخون لمسميات ذلك العصر - عصر النهضة الأوربية- فيقولون رجال الدين، والسلطة الروحية. . .، ولعل هذا اللبس اللفظي هو الذي جعلهم يتورطون في تشبيه النظم الإسلامية بغيرها من النظم، وواجبنا أن نرفع عن أعينهم حجاب الوهم، ونوضح لهم هذا العبث اللفظي وخداع العناوين التي وضعها مؤرخو أوربا لذلك العهد. .»[(2)].

كيف أدرك إذن مفهوم كل من «الشرق» و«الغرب» وما هية النهضة وغايتها؟ ثم هل قام حقًا برفع «حجاب وهم» المصطلحات عن أعين المتغربين؟ لم يحن بعد حين الإجابة على هذا التساؤل، أما مضمون إدراكه لـ«الشرق» و«الغرب» و«النهضة» فبيانه كالتالي:

---

(١) حسن البنَّا، السبيل إلى الإصلاح في الشرق، مجلة الفتح، ١٥-٣-١٤٥ ذو القعدة ١٣٤٧-٢٥ أبريل ١٩٢٩.

(٢) المصدر السابق، المقال نفسه.

١- الشرق- الغرب

إن جغرافيا «عالم الشرق» تساوي في مفهوم حسن البنَّا، الحدود الجغرافية للعالم الإسلامي آنذاك، وتشمل -أحيانًا- الصين واليابان. ولا يمثل هذا التحديد الجغرافي جوهر مفهوم الشرق عند حسن البنَّا لسببين: الأول أنه تحديد غير ثابت وغير نهائي في ظل اعتقاد البنَّا بأن «القرآن الكريم» أوجب على المؤمنين «هداية البشر إلى الحق وإرشاد الناس جميعًا إلى الخير، وإنارة العالم كله بشمس الإسلام»[١]، والثاني: أنه عندما تتحقق السيادة العالمية للإسلام ستزول الدلالة الراهنة المحملة بالبعد الديني لتقسيم العالم إلى «شرق» و«غرب»، ويؤكد ذلك ما اعتقده البنَّا من أن التقسيم إلى شرق وغرب تقسيم «طارئ موقوت... ولده وأوجده اعتزاز الغرب بحضارته وتعاليه بمدنيته»[٢].

أما جوهر مفهوم «الشرق» لدى حسن البنَّا فهو يتمثل في البعد الحضاري، ويوضح هذا المعنى في انتقاده لتقسيم هتلر للجنس البشري إلى مبتكرين ومحافظين ومخربين، وتصنيفه للشرقيين وما إليهم ضمن المخربين، فيقول البنَّا: «هذا التقسيم ظالم جائر فضلاً عن أنه غير صحيح بأصله، فالجنس البشري كله مرده إلى دم واحد وطينة واحدة... ومن جهة أخرى فإن هذا الشرق الذي وُضعَ في صف المخربين والمدمرين هو مبعث المدنيات ومشرق الحضارات ومهبط الرسالات، وهو مفيض ذلك كله على الغرب»[٣]. ويتضح مما سبق أن مفهوم «الشرق» يأخذ لدى البنَّا اتجاهين كلاهما يأتي في إطار المواجهة مع الغرب. الاتجاه الأول: «أفقي» يعبر فيه الشرق عن رابطة للوحدة. وهذا ما دفع البنَّا إلى القول بأن «للشرقية» مكانها في الدعوة طالما «أن الشرقيين يرون أنفسهم صفًا يقابل الصف الغربي»[٤]. والاتجاه الثاني «رأسي»، يعمق الرابطة السابقة باحتوائه على حضارات ومدنيات الشرق جميعها؛ بما فيها المدنيات غير الإسلامية. وقد أكد البنَّا على هذا العمق الحضاري في سياق مواجهة الغرب أيضًا فقال: «الناظر في التاريخ العام يعلم أنه قد انبثق فجر الحضارة في الشرق، فقاد الدنيا، وعرفت حضارة الهنود والصين والفرس والمصريين والفينيقيين، ثم انتقلت إلى الشرق بظهور الرسالات العظيمة وآخرها الإسلام، فعادت القيادة إليه... ثم استيقظ الغرب ونهض نهضته الحديثة المعتمدة على العلم والكشف والاختراع وهي عماد القوة والسلطان فاستلب

(١) حسن البنَّا، إلى أي شيء ندعو الناس، مجموعة الرسائل، م س ذو ص٤٢، ص٤٣.

(٢) حسن البنَّا، دعوتنا في طور جديد، م س ذ، ص١٣٠.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٦.

(٤) نفسه: ص١٣٠.

القيادة مرة ثانية، وكان عنيفًا جبارًا خبيثًا. . . وظهر جليًا إفلاس هذه القيادة الغربية، ولم يبق إلا أن تفلت عجلة القيادة فيقبض عليها خلفاء الله من المؤمنين في هذا الشرق»[1].

أما مفهوم «الغرب» كما أدركه البنَّا فيمكن القول إنه قد نظر إليه من خلال أربع زوايا تتميز كل منها عن الأخرى:

الأولى رأى منها الغرب باعتباره استعمارًا[2]، مستغلاً للشعوب الشرقية (الإسلامية).

والثانية رأى منها الغرب كحضارة صناعية متقدمة[3].

والثالثة رأى منها الغرب كقيم وسلوكيات تشكل نمطًا خاصًا للحياة[4].

والرابعة رأى منها الغرب كروح صليبية تسعى للانتقام من الإسلام والمسلمين[5].

ومن هذه الزوايا الأربع تشكل مفهوم حسن البنَّا عن الغرب واختلف موقفه منه حسب الزاوية التي ينظر منها إليه (وسيأتي تفصيل ذلك كله في الجزئية الثالثة من هذا الفصل).

بقيت الإشارة في هذا المقام إلى أنه إذا كان البنَّا قد نظر إلى تقسيم العالم إلى «شرق» و«غرب» باعتباره تقسيمًا طارئًا ومؤقتًا فإن السؤال النظري المثار هنا هو ماذا عن المستقبل في ذهن البنَّا إذا زال ما أوجب ذلك التقسيم الطارئ؟ إن الإجابة الإجمالية عن هذا السؤال تتلخص في القول بأنه طبقًا لمرجعيته العليا (القرآن) فإن الإسلام هو مستقبل الشرق والغرب معًا في ظل مبدأ الأخوة الإسلامية العالمية[6].

٢- النهضة: مفهومها وغايتها

يشيع في كتابات حسن البنَّا استخدامه لمصطلح «النهضة» أكثر من استخدامه للمصطلحات الأخرى «كالتقدم» أو «الترقي» أو «التمدن». ومن ثم يمكن اعتبار «النهضة» هي «كلمة المفتاح»

---

(١) حسن البنَّا، أربعة أدلة، ج.أ.م.ى-١٣-٥-٢-٢٠ صفر ١٣٦٧/١٩٤٨.

(٢) انظر على سبيل المثال: حسن البنَّا، بين الأمس واليوم، في، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص١٥٢، ١٥٣

(٣) انظر: حسن البنَّا، الأمة العربية بين حضارتين، ج.أ.م.ن.ش. -٧-٣-٣ ربيع الثاني ١٣٦٤-١٧ مارس ١٩٤٥.

(٤) انظر على سبيل المثال: حسن البنَّا، المجلات الباريسية المتهتكة، مجلة النذير، ١-١-٣٠ ربيع الأول ١٣٥٧-٣٠ مايو ١٩٣٨.

(٥) انظر على سبيل المثال: حسن البنَّا، حديث مع مبشر، مجلة الفتح، ٣-١٠٨، ٢٣ صفر ١٣٤٧-١٩ أغسطس ١٩٢٨.

(٦) انظر المقال المهم: حسن البنَّا، لا القومية ولا العالمية، بل الأخوة الإسلامية، ج.ا.م.س.-٨-١-١١ ربيع الثاني ١٣٥٥.

بالنسبة لمفهومه لما هو نقيض حالة «الانحطاط»؛ إذ إن تفضيله للفظ «النهضة» يحمل في طياته دلالة تعني أن هذا اللفظ يعبر في المواضع التي استخدم فيها عن أقصى قوة انفعالية للشحنة المعنوية المرتبطة بمضمون هذا التعبير اللفظي[1]، وهو يحاول أن ينقل أو يبلغ هذا المضمون إلى من يخاطبهم.

ويستمد حسن البنّا مضمون مفهومه للنهضة من القرآن الكريم مباشرة، ففي تصوره أن مفهوم النهضة يقوم على ثلاثة أركان: **الأول**: هو المثل الأعلى «الذي كلما سما سمت نهضة الأمة وتوفرت لها وسائل القوة... ولهذا كان المثل الأعلى الذي وضعه القرآن لأمته.. هو الإيمان بالله أولاً، ومن هذا الإيمان تستمد الأمة سيادتها في قوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾ [آل عمران: ١١٠]. ويؤكد البنّا أن هذا المعنى «معنى خاص تنفرد به النهضة المستندة إلى جانب الله، والإيمان وسلوك سبيله، لا يكون في غيرها من النهضات»[2].

أما الركنان الثاني والثالث – من أركان مفهومه للنهضة–: فيتمثلان في «القوة المعنوية» و«القوة المادية» ولابد– في رأي البنّا– من الجمع بين الأمرين ليتكامل الإطار النظري للنهضة «فإذا قويت روح الأمة وأخلاقها أتبع ذلك حتمًا دوام التفكير في وسائل القوة المادية وتلا ذلك التفكير في القوة نفسها، وإلى هذا يشير القرآن الكريم: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾ [الرعد: ١١] إلى جانب قوله: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ**﴾ [الأنفال: ٦٠][3].

وحرصًا على التميز وعدم الذوبان في «الغرب» يؤكد البنّا على أن الأساس الذي يجب أن تقوم عليه النهضة هو الإسلام باعتباره «دينًا قَيِّمًا فيه النظام الشامل والقانون المحكم والدستور الكافل لسعادة الأمم ورفاهيتها وصلاحها في الحياة وبعد الحياة»[4]، ويقول في موضع آخر: «علينا أن نجعل هذا الإسلام المتمكن في نفوس أهله أساسًا للنهضة الشرقية الحديثة، وبذلك تصطبغ نهضتنا بصبغة شرقية مجيدة تجذب نحوها أفئدة الشعوب وتعيد للشرق مجده المسلوب وعزه المغتصب»[5].

---

(١) يعبر لفظ «نهضة» لغويًا عن قيام من قعود وحركة من ركود، ففي القاموس «النهضة من فعل نهض تعني قام عن مقعده، وبدأ المسير، وقام ليذهب إلى آخر أو للوثوب... إلخ.

(٢) حسن البنّا، من وظائف الأمة الناهضة، ج.ا.م.س. –١٠–٤–٢٦ ربيع الأول ١٣٥٥ – ١٦ يونيه ١٩٣٦.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) حسن البنّا، مَن الوصي؟، ج.ا.م.س –٣٢–١–٢٩ ذو القعدة ١٣٥٣.

(٥) حسن البنّا، السبيل إلى الإصلاح في الشرق، مقال سبقت الإشارة إليه.

وفي ضوء تصوراته السابقة لماهية النهضة وصبغتها المتميزة، فإنه قد جعل لها غاية تتجاوز مجرد إحراز «التقدم العلمي التكنولوجي»، إذ إن الاقتصار على ذلك فقط يعني في منطق البنَّا أن الغرب المتقدم سيكون هو القدوة والمثل الأعلى، وهذا ما يرفضه رفضًا تامًا لسبب جوهري يراه؛ وهو أن تقليد الغرب سيكون أمرًا لا مفر منه بالنسبة «للشرقيين» وستسعى كل أمة منهم «لتكون قطعة من أوربا» وهذا الأمر في حد ذاته ينطوي في رأى البنَّا على مخاطر جسيمة «تهدد كيان الشرقيين» -المسلمين- وتنسيهم «كرامتهم وعزتهم ومقدساتهم وتنسيهم مهمتهم»(١).

إذن فالبنَّا يرفض أن تكون غاية النهضة هي أن «نتمثل أوربا» أو «نصبح قطعة منها»، وبدلاً من ذلك يقدم صياغة لأهداف النهضة مؤسسة على توجيهات القرآن، ومستوعبة لحقائق ومتغيرات الواقع، وطبقًا لذلك فهو يحدد أهدافها في «تجديد حياة الأمم الإسلامية» التي «يجب أن تعود إليها حريتها ولابد أن يبعث مجدها من جديد وتتبوأ مركزها من الأمم»(٢)، هذا في المحل الأول، وفي المحل الثاني «إنقاذ العالم بإرشاده إلى تعاليم الإسلام»(٣)، ثم في المحل الثالث «قيادة العالم إلى الخير»(٤)، وفي مواضع أخرى يعبر عن ذلك بقوله: «أستاذية العالم» أي يصير المسلمون أساتذة للعالم وأوصياء على البشرية، التي عذبتها وصاية الغرب.

والأمر الملفت للنظر في تحديد البنَّا لغاية النهضة على النحو السابق هو شعوره بالثقة التامة، وتمتعه بروح مفعمة بالأمل فيما يقوله ويرجوه للأمة في ظل واقع مرير تعيشه، وطغيان ظاهر للغرب سحق أرواح الكثيرين من رواد التَّغَرُّب المعاصرين لحسن البنَّا، حتى اعتقد أحدهم «أن الغرب مستقبل الشرق» وقال آخر: «علينا أن نسير سيرة الأوربيين. . .»(٥). أما هو فقد اعتقد «أن الله هو الذي أراد أن يكون المسلم سيدًا في كل شيء. . . وقدوة للناس وأستاذًا لهم في كل شيء»(٦). و«أن القرآن الكريم يقيم المسلمين أوصياء على البشرية القاصرة، ويعطيهم حق الهيمنة والسيادة على الدنيا لخدمة هذه الوصاية النبيلة وإذن فذلك من شأننا لا من شأن الغرب ولمدنية الإسلام لا لمدنية المادة»(٧).

---

(١) انظر هذه المعاني وتفاصيلها: حسن البنَّا، مَن الوصي؟ المقال المشار إليه في هذه الصفحة.

(٢) حسن البنَّا، من قواعد الإصلاح، ج.ا.م.س -٤٧ و٤٨-٤-٢٦ ذو الحجة ١٣٥٥/ ٩ مارس ١٩٣٧.

(٣) المصدر السابق نفسه، وانظر أيضًا حسن البنَّا، إلى أي شيء ندعو الناس، مجموعة الرسائل، م س ذ ص٥١.

(٤) حسن البنَّا، إلى الأمة الناهضة، ج.ا.م.س. -٤٠-٤-٢٩ شوال ١٣٥٥- ١٢ يناير ١٩٣٧.

(٥) القول الأول لسلامة موسى وسبقت الإشارة إليه. والقول الثاني جزء من العبارة المعروفة لطه حسين، وسبقت الإشارة إليها أيضًا.

(٦) حسن البنَّا، في صميم الدعوة: الله غايتنا، مجلة النذير الأسبوعية، ١٢-١-٢٧ شوال ١٣٥٧.

(٧) حسن البنَّا، إلى أي شيء ندعو الناس، مجموعة الرسائل، م س ذ. ص٤٣.

٢
رؤية حسن البنّا لأسباب الانحطاط

لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟(١)

كثيرًا ما طرح هذا التساؤل، وبهذه الصيغة المقارنة لدى رواد الفكر والإصلاح الإسلامي منذ نهايات القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، ولا يزال يتردد إلى اليوم. ولم تختلف الإجابات التي قدموها إلا في بعض التفاصيل، أما جوهر الأسباب كلها فقد كان واحدًا لديهم.

وأيًا كان الأمر فمثل هذا التساؤل يعد تساؤلاً أساسيًا وحساسًا في آن واحد. فهو أساسي لأن الإجابة عليه سوف تعبر عن مدى وكيفية فهم صاحب الإجابة للواقع الذي صار إليه حال المسلمين، ومثل هذا الفهم بدوره أمر ضروري، كمقدمة ومدخل للتعامل مع هذا الواقع ووضع خطة لتغييره إلى ما هو أصلح، وهو تساؤل «حساس» - بالنسبة للمسلمين خاصة - لأنه - في صيغته المقارنة - يفتح الباب للمناقشة حول «الإسلام ذاته» وما إذا كان سببًا في انحطاط المسلمين أم لا؟ خصوصًا وأن وضع المقارنة كان يغري بفتح هذا الباب، إذ إن غير المسلمين (الغرب) هم الطرف الآخر في المقارنة.

ويبدو أن حسن البنّا كان يرى أن من اللازم بيان: لماذا نهض المسلمون وازدهرت حضارتهم وسادت الدنيا أول مرة؟ وذلك قبل المُضيّ في بيان أسباب انحطاطهم وأُفُول نجم حضارتهم، فثمة علاقة وثيقة بين الأمرين، كما تقضي بذلك -في رأيه- شهادة التاريخ، فقد «شهد أنهم يوم تمسكوا بتعاليم الإسلام سادوا وشادوا وعمروا الأرض وأناروا للإنسانية طريق الفلاح وأسعدوا الدنيا بحضارة لم تزل وستظل بهجة الحياة وعنوان الفضيلة.. بعد ذلك تنكروا لدينهم وجهلوه وأهملوه ولبسوه كما يلبس الفرو مقلوبًا... فوصلوا إلى ما هم فيه وسيظلون كذلك حتى يعودوا إلى دينهم»(٢).

(١) صيغة هذا السؤال هي عنوان كتاب للأمير شكيب أرسلان سيشار إليه في الصفحات القادمة، والكتاب عبارة عن جواب الأمير شكيب على السؤال، يشرح فيه أسباب ارتقاء المسلمين في الماضي، ثم أسباب انحطاطهم، مع بيان أسباب تقدم الأوربيين.

(٢) حسن البنّا، سؤال، ج.ا.م.س. -٢٣٣ ١٩٣ جمادى الآخرة ١٣٥٤ -١٧ سبتمبر ١٩٣٥، انظر أيضًا: حسن البنّا، بين الأمس واليوم، مجموعة الرسائل م س ذ، ص١٤٧-١٥٠.

وإذا كانت «العلة» هي كما صورها البنَّا في تنكر المسلمين لدينهم - متفقًا في ذلك مع من سبقه من رواد الإصلاح- فإن ما يوقع في الحيرة هو: لماذا إذن تخلى المسلمون عن تعاليم دينهم وأهملوها وقد رأوا أنها كانت سبب عزهم ومجدهم؟. وليس ثَمَّةَ بُدٌّ من طرح القضية ضمن إطار أشمل يفسر حركة التاريخ والسنن الكونية لصعود وهبوط الحضارات في مسيرة التقدم الإنساني بصفة عامة، فتعاليم الإسلام «كنصوص» و«قيم» و«مبادئ» لا يمكن لها أن تنشيء حضارة إلا بشروط[1]. وهذه الشروط هي من صميم تلك التعاليم. وقد تتوفر شروط النهضة في مرحلة معينة في مجتمع معين وقد لا تتوفر.

إن القضية في نظر البنَّا لا تخرج عن كونها سنة من سنن الله في حياة الأمم، فهو يؤكد: «أن كل أمة بين طورين لا ثالث لهما، يخلف كل منهما الآخر متى توافرت دواعيه وأسبابه، هذان الطوران هما طور القوة وطور الضعف (. . .) فالأمة تقوى إذا حددت غايتها وعرفت مثلها الأعلى، ورسمت منهاجًا وصممت على الوصول إلى الغاية وتنفيذ المنهاج، ومحاكاة المثل الأعلى مهما كلفها ذلك من تضحيات (. . .) وعندما تنسى الغاية وتجهل المثل وتضل المنهاج وتؤثر المنفعة والمتعة على الجهاد وتنحل الأخلاق، ويكون مظهر ذلك الإغراق في الترف والقعود عن الواجب، حينئذ تأخذ الأمة في الضعف ويدب إليها دبيب السقم الاجتماعي ولا تزال تضعف حتى تتجدد أو تبيد»[2].

ويبدو واضحًا تأثر البنَّا في رؤيته السابقة برؤية ابن خلدون «في تفسير الدورة الحضارية» وما يصاحبها من مظاهر مختلفة «للعمران» ومن خصائص للمجتمع في حالتي القوة والضعف، غير أن البنَّا قد تجاوز برؤيته انتقادًا طالما وُجِّه إلى ابن خلدون في هذا الصدد لكون تفسيره للتاريخ «تنقصه فكرة الإيجابية في التقدم المستمر»[3]؛ إذ تأخذ حركة التاريخ لديه شكلاً دائريًا لا خطًا مستقيمًا، وفي رأينا أنه لا يمكن توجيه مثل هذا الانتقاد لرؤية حسن البنَّا

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول تلك الشروط من زاوية اجتماعية نفسية، انظر: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، م س ذ، ص٢٦، ٢٧.

(٢) حسن البنَّا، دعوتنا في كتاب الله، من سنن الله في تربية الأمم، ج. أ. م. س. -٧-٤-٥ ربيع الأول ١٣٥٥ - ٢٦ مايو ١٩٣٦م وفي مقالات أخرى كثيرة له نصوص تؤكد المعنى نفسه.

(٣) انظر على سبيل المثال: د. مني أبو الفضل، مدخل منهاجي في دراسة النظم السياسية العربية: الجزء الأول في أصول المنظور الحضاري، مذكرات غير منشورة عبارة عن محاضرات ألقيت على طلبة قسم العلوم السياسية- السنة الرابعة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة عام ١٤٠٢/ ١٤٠٣-١٩٨٢/ ١٩٨٣، ص٣٩-٤٢، حيث تعرض لانتقادات هالبرن لرؤية ابن خلدون في الحركة الدائرية لصعود وهبوط الحضارة وتنتقد هالبرن في انتقاداته!.

في تفسير حركة التاريخ والتقدم الإنساني، إذ إنه يؤمن بأن صعود وهبوط الحضارات (الحركة الدائرية) هو في حد ذاته تعبير عن مراحل تجتازها البشرية في طريقها نحو الوحدة والكمال في ظل الإسلام، فيرى أن الازدهار والتقدم ثم الانحطاط والتدهور في حياة الأمم، سنن كونية تصب محصلتها النهائية في اتجاه الوصول إلى هذا الكمال، أي قمة نهاية الخط المستقيم، وقد عبر عن رؤيته تلك في مواضع متعددة من رسائله ومقالاته والاقتباس التالي مجرد نموذج، يقول: «تسير البشرية قدمًا نحو الكمال الذي كتبه الله لها يوم شاء أن يستخلف الإنسان في الكون وسخر له ما في السموات والأرض. . . وهي في محاولتها هذه أحيانًا تستوحي الشعر والخيال وإن كانت بين الخطأ والصواب في استلهامها هذا. . وأحيانًا تستوحي الفكر والعقل فيرشدها إلى تجارب في تكوين الأمم وتربية الشعوب كثيراً ما تكون طويلة المدى وكثيراً ما تنزع بها المعاكسات العاطفية إلى جهة الخطأ، فتصبح عقيمة النتائج فاسدة الآثار، لهذا اقتضت حكمة الله ورحمته بالناس أن يشد أزر العقل والقلب بنواميس ونظم إلهية تقرب على الإنسان المدى وترشد البشرية إلى مدارج الكمال الذي كتب لها»[1].

ويبحث البنّا في التاريخ فيجد شواهد تؤكد رؤيته السابقة: «فقيادة الدنيا كانت في وقت ما شرقية بحتة، ثم صارت بعد ظهور اليونان والرومان غربية، ثم نقلتها النبوات الموسوية والعيسوية والمحمدية إلى الشرق مرة ثانية، ثم غفا الشرق غفوته الكبرى ونهض الغرب نهضته الحديثة، فكانت سنة الله التي لا تتخلف، وورث الغرب القيادة العالمية، وها هو ذا الغرب يظلم ويجور ويطغى ويحار ويتخبط، فلم يبق إلا أن تمتد يد «شرقية» قوية يظلها لواء الله، وتخفق على رأسها راية القرآن، ويمدها جند الإيمان القوي المتين، فإذا بالدنيا مسلمة هانئة وإذا بالعوالم كلها هاتفة: الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله»[2].

وقد يُسْتَنْبَط من ذلك أن البنّا يرى أن عودة قيادة البشرية إلى الشرق تحت راية القرآن بعد انتهاء الدورة الحضارية للغرب تعني أنها الجولة الأخيرة التي ستصل فيها البشرية إلى الكمال

---

(1) انظر: حسن البنّا، دعوتنا في كتاب الله: من وظائف القائد- ج. ا. م. س. -٩-٤-١٩ ربيع أول ١٣٥٥ / يونية ١٩٣٦م وانظر حول المعنى ذاته مقالات أخرى كثيرة له منها:
- حسن البنّا، في سبيل الكرامة ج. ا. م. س ٥-٤-٢١ صفر ١٣٥٥-١٢ مايو ١٩٣٦.
- حسن البنّا، نحن، ج. ا. م. ن. ش. -٧-٣-٣ ربيع الثاني ١٣٦٤ - ٧ مارس ١٩٤٥.
- حسن البنّا، خواطر في ترجمة معاني القرآن الكريم، ج. ا. م. س. -٢ -٤ -٢٩ المحرم ١٣٥٥ - ٢١ أبريل ١٩٣٦م.

(2) حسن البنّا، نحو النور، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ. ، ص٧٣.

الذي أشار إليه مرات عديدة، وهذا الكمال -في ظل الإسلام- مقرون بتصور نهاية العالم طبقًا للرؤية الإسلامية أيضًا، ومن ثم فإن القول بأن الجولة الحالية هي الجولة الأخيرة للصراع لا يقوم عليه دليل حاسم.

ويلفت البنَّا نظرنا- في سياق رؤيته لحركة التاريخ- إلى ما يسميه «دور المفسدين في تخريب الحضارات»، ويؤكد أن هذا الدور قد نال اهتمام القرآن وأحاديث الرسول ﷺ حيث نجد التأكيد الدائم على إدانة هؤلاء المفسدين من الظالمين والجهال وأدعياء العلم والمغالين. . . إلخ.(1)

ويمكن القول -بناءً على التصورات النظرية السابقة- إن البنَّا ينظر إلى قضية الانحطاط الحضاري في إطار ارتباطها بسنن كونية صارمة، نص عليها القرآن الكريم وأكدتها حوادث التاريخ، إلا أن ذلك لا يعني عدم بحث القضية من منظور اجتماعي سياسي لمعرفة كيف حدث الانحطاط من خلال الممارسات العملية اجتماعيًا وسياسيًا وفكريًا، كما يمكن القول أيضًا إن معنى الانحطاط كما قصده البنَّا يتمثل أساسًا في فقدان المسلمين مركز السيادة، وانتقال قيادة البشرية إلى (الغرب) وذلك كمحصلة لمجموعة من عوامل الضعف والانهيار من داخل المجتمع ومن خارجه، وبيان هذا الإجمال في التفصيل التالي:

أولاً العوامل الداخلية للانحطاط

وتشمل هذه العوامل النواحي الاجتماعية والسياسية والفكرية. وينظر البنَّا إلى المحصلة النهائية التي أدت إليها تلك العوامل وهي تجسد حقيقة واقع الانحطاط، فيرى أن تلك الحقيقة تجسدت مرتين في حياة الأمة الإسلامية: كانت الأولى في القرن السادس الهجري، عندما مُزِّقَ كيان الأمة وقُضِي على الدولة الإسلامية المركزية بأيدي التتار، وكانت الثانية في القرن الرابع عشر الهجري عندما سقطت البلدان الإسلامية واحدة تلو الأخرى تحت هيمنة الاستعمار الأوربي، وفي المرتين كانت عوامل التحلل والانحطاط قد تسللت إلى كيان الأمة وتركت وراءها في كلتا المرتين «أممًا مبعثرة ودويلات صغيرة تتوق إلى الوحدة وتتوثب إلى النهوض»(2). ويبدو أنه قد أدرك من خلال استقرائه لأحداث التاريخ الإسلامي، مدى أهمية قضية «الوحدة» في سبيل الإصلاح والنهضة، على النحو الذي سيصبح فيه مفهوم «الوحدة»

---

(1) حسن البنَّا، من النصوص الأدبية لكلية الحقوق، ج.ا.م.س. -3-3-27 المحرم 1354- 30 أبريل 1935م.

(2) حسن البنَّا، بين الأمس واليوم، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ.، ص149.

أحد أهم المداخل الأساسية لفهم وتحليل جوانب كثيرة من فكره السياسي، وتفسير الكثير من مواقفه العملية أيضًا، وفيما يلي بيان رؤيته لمختلف العوامل الداخلية التي أدت إلى الانحطاط:

١ - **العوامل الاجتماعية**: وهي - كما يتضح من كتاباته وأحاديثه حولها - عبارة عن مجموعة من الممارسات والسلوكيات التي أدت إلى انقلاب في أوضاع القيم التي قام عليها المجتمع الإسلامي، وقد تمثلت مقدمات هذا الانقلاب في «ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وترك التواصي بالحق والصبر وإهمال التناصح وفساد العرف العام، فاضطربت موازين الحسن والقبح في الأمة»(١)، فإذا ما حدث هذا الانقلاب انهار البناء الاجتماعي(٢).

وينطلق البنَّا في تحليل عوامل الضعف في المجتمع من قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦].

ولا تكاد رؤيته تختلف عن رؤية ابن خلدون في النظر إلى ظواهر الانغماس في «الترف» و«طغيان النساء» و«فسق الشباب»، تلك الظواهر التي هي نتيجة لترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من ناحية، ومن ناحية أخرى تصبح سببًا في أمر أخطر وهو «ترك الجهاد»(٣).

وينصرف معظم ما كتبه البنَّا حول أشكال الفساد الاجتماعي، إلى واقع المجتمعات الإسلامية في ظل الاستعمار - وإن كان لا يغفل عن الجذور البعيدة لهذا الفساد - كما سبقت الإشارة إليه - فهو يؤكد أن الأمة الإسلامية «قد شربت الكأس حتى الثمالة وتردت في مهاوي الفساد إلى الدرك الأسفل... طغى النساء وفسق الشباب، وترك الجهاد، وصدق وعد الله فسلط علينا عدوًا قاهرًا وخصمًا ماكرًا عنيدًا، يسيمنا الخسف وسوء العذاب، يضربنا بأيدينا، ويشترينا بأموالنا، ويمتن علينا بخيراتنا، وله بعد ذلك الربح وعلينا الغرامة...»(٤).

ويتضح أن البنَّا يقيم علاقة وثيقة بين شيوع عناصر التحلل وتداعيات نتائجها في المجتمع، وبين أن يصبح هذا المجتمع عرضة للوقوع تحت هيمنة قوى أجنبية متسلطة، فيظهر من ثم

(١) انظر: حسن البنَّا، من أعلام النبوة، ج.ا.م.س. -١٤-٢-٢٨ ربيع الثاني ١٣٥٣ والجمل المنصوص عليها في المتن منقولة بتصرف يسير في الصياغة.

(٢) انظر وقارن هذه النتيجة التي تؤدي إليها رؤية البنَّا مع ما يصل إليه مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، م س ذ، ص٢٩-٣٠.

(٣) انظر بعض التفاصيل حول هذا التداعي الذي يصوره البنَّا: حسن البنَّا، من أعلام النبوة، المقال المشار إليه أعلاه.

(٤) حسن البنَّا، عجبًا! هل كان يعلم رسول الله ما سيكون؟ ج.ا.م.س. -٢٤-٥-١٦ رمضان ١٣٥٦ ١٩ نوفمبر ١٩٣٧.

«الاستعمار»، وهذه العلاقة هي التي عناها مالك بن نبي فيما بعد بما أسماه «القابلية للاستعمار»؛ حيث يصير الاستعمار في تلك الحالة «ضرورة تاريخية» طبقًا لمنطق تفكير البنَّا، وهو الأمر الذي أكده مالك بن نبي أيضًا[1]، بل إن له دورًا إيجابيًا في حياة الشعوب الإسلامية حسب ما يستنبطه البنَّا في سياق حديثه عن بلوغ الفساد قمته وانقلاب موازين القيم «فتصبح الأمة الآن غير صالحة للخلافة عن الله في الأرض فكان عن ذلك أن يضربها الله بالذل والهوان وأن تتوالى عليها النكبات ويعوج سبيل حياتها وتلتوي عليها مسالكها التواءً يحار المصلحون في علاجه... ثم يكون بعد ذلك أحد أمرين إما عذاب يستأصلها وإما عدو قاهر يسلطه الله على هذه الأمة العابثة اللاهية فيذلها ويصب عليها جام الغضب وسوء الانتقام حتى تثوب إلى رشدها»[2]، إذن فهو يسهم في جعلها تفيق وتثوب إلى رشدها، وهو ما يقصده بالدور الإيجابي.

ولكن مَن المسئول عن بدء سريان عوامل التحلل والضعف الاجتماعي في كيان الأمة؟ إن البنَّا يقدم جوابًا في هذا الصدد يحتاج إلى مناقشة، فهو يرى «أن طغيان النساء هو الشرارة الأولى التي تفسد الحياة الاجتماعية للأمة»[3]، ويحدد ما يعنيه بطغيانهن فيقول: «إذا جاوزت المرأة الحدود التي حدها لها الدين وخرجت على قانون الطبيعة وخالفت وظيفتها في الحياة وتناهت في التزين والتبرج (...) ودانت بالإباحية والتهتك، كان ذلك أول مؤذن بدبيب الفساد إلى صميم الأمة القوية»[4].

والأقرب للدقة هو اعتبار ما ذكره البنَّا عن طغيان النساء وتجاوزهن وظيفتهن في الحياة مظهرًا من مظاهر الانحطاط والتدهور في حياة الأمة أكثر من كونه سببًا من أسبابه، فضلاً عن أن يكون أول بداية[5] للفساد في «صميم الأمة القوية»، وذلك لسببين على الأقل: **الأول**: هو

(١) انظر: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، م س ذ، ص١٨، ٩٩، وتكاد رؤيته تتفق تمامًا مع ما ذكره البنَّا، والسبب الأساسي في هذا الاتفاق هو صدور البنَّا وبن نبي عن مصدر واحد وهو القرآن وما نص عليه من سنن كونية مطردة.

(٢) حسن البنَّا، من أعلام النبوة، المقال المشار إليه سابقًا، وانظر أيضًا مقاله بعنوان: عجبًا... سبقت الإشارة إليه كذلك.

(٣) حسن البنَّا، من أعلام النبوة، ج.ا.م.س. ١٣ ٢ ٢١ ربيع الثاني ١٣٥٣.

(٤) المقال السابق نفسه.

(٥) يحمد للبنَّا أنه يحدد بداية اجتماعية- أخلاقية لانتشار الفساد في كيان الأمة الإسلامية، أما مالك بن نبي فيتخذ بداية تاريخية حددها بموقعة صفين سنة ٣٨ كنقطة بدء اختلال التوازن في كيان المجتمع ونمو عوامل الفساد فالانحطاط فيما بعد، انظر وقارن: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، م س ذ.، ص٢٧-٣٠.

أن ما ذكره البنَّا لا ينطبق على ما حدث للأمة الإسلامية في الماضي وهي قوية؛ إذ من الأرجح أن تكون جرثومة الاستبداد السياسي هي أصل كل فساد جرى بعد ذلك في المجتمع، والثاني: هو أن ما ذكره لا ينطبق أيضًا على واقع الأمة في العصور الحديثة، حيث كانت قد وصلت بالفعل إلى أدنى دركات الضعف والاستكانة على حد تعبير البنَّا نفسه- كما أن أوضاع المرأة كانت في غاية السوء- شأنها شأن الرجل وإن كانت حالتها أكثر سوءًا- الأمر الذي دعا أنصار التَّغَرُّب والاقتداء بأوربا إلى المناداة بتحرير المرأة ومنحها حقوقها ومساواتها بالرجل... إلخ.

وفي رأينا أنه لا يمكن فهم العبارات السابقة للبنَّا عن المرأة ودورها- إذا طغت بالمعنى المشار إليه- بعيدًا عن سياق الجدل الفكري وخصائص المرحلة التي عاصرها البنَّا، إذ كان الصراع دائرًا على أشده خلال العشرينيات والثلاثينيات حول ما كان يُسَمَّى «القديم و«الجديد» وإلحاح أنصار الجديد في الدعوة لخروج المرأة ومشاركتها للرجل في العمل مشاركة الند للند في كل الأعمال بلا تمييز، ونبذ الحجاب. وبالجملة الاقتداء بالمرأة الغربية في كل شيء كجزء من التوجه العام لدعاة «التَّغَرُّب» أو «الفَرنَجَة». وقد كان لابد للبنَّا- في ظل هذا المَنَاخ- من التحذير من مخاطر التوجه نحو الغرب لاعتبارات كثيرة منها ما يتعلق بقضية الاستقلال، ومنها ما يتعلق بالهُويَّة الإسلامية والحرص على عدم الذوبان في نمط الحياة الغربية، كما سيتضح بالتفصيل عند بحث موقفه من «الغرب» بصفة عامة.

٢- **العوامل السياسية**: وهي مجموعة العوامل التي ارتبطت- كما يستفاد مما كتبه البنَّا بهذا الخصوص- بوضع وطبيعة السلطة في تاريخ الدولة الإسلامية وانحرافات القائمين عليها في ممارساتهم المختلفة عن النسق القياسي لها، كما كان في فترة الخلافة الراشدة. وأهم ما ركز عليه البنَّا في هذا الصدد- كأسباب أدت إلى التدهور والانحطاط- «كثرة الخلافات السياسية والعصبية وتنازع الرياسة والجاه» و«انغماس حكام المسلمين في ألوان الترف والنعيم (...) حتى أثر عن حكام المسلمين في كثير من العصور ما لم يؤثر عن غيرهم، مع أنهم يقرؤون قول الله تبارك وتعالى: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً**﴾ [الإسراء: ١٦][1].

وينظر البنَّا إلى وصول عناصر غير عربية- من الفرس وغيرهم- إلى السلطة باعتباره عاملاً من العوامل السياسية التي أسهمت في الانحطاط، والسبب -في رأيه- أن أمثال هؤلاء- من

(١) سورة الإسراء الآية: ١٦ وانظر: حسن البنَّا، بين الأمس واليوم، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص١٤٩.

الفرس والديلم والمماليك والأتراك وغيرهم- هم «ممن لم يتذوقوا طعم الإسلام الصحيح، ولم تشرق قلوبهم بأنوار القرآن لصعوبة إدراكهم لمعانيه، مع أنهم يقرؤون- يقصد الخلفاء الذين استخدموا تلك العناصر في الحكم- قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾(1)، وما ذهب إليه البنَّا في هذا المجال لا يختلف عما ذهب إليه الإمام محمد عبده، حتى لا تكاد عبارات البنَّا تختلف عن عباراته، وهو يصور استبداد تلك العناصر بالسلطة دون الخلفاء إذ يقول الإمام محمد عبده: «هنالك استعجم الإسلام وصارت الدولة في قبضتهم، ولم يكن لهم ذلك العقل الذي راضه الإسلام والقلب الذي هذبه الدين، بل جاءوا إلى الإسلام بخشونة الجهل، يحملون ألوية الظلم، لبسوا الإسلام على أبدانهم، ولم ينفذ منه شيءٌ إلى وجدانهم، وكثير منهم كان يجعل إلهه معه يعبده في خلوته، ويصلي مع الجماعات لتمكين سلطته، ثم عدا على الإسلام آخرون، كالتتار وغيرهم، ومنهم من تولى أمره»(2).

ولا ينطوي ما ذكره البنَّا على أي اتجاه للغض من شأن المسلمين غير العرب- كما قد يتبادر إلى الذهن- فقط هو يقرر حقيقة تاريخية أظهرت أن تلك العناصر أسهمت في الإفساد للأسباب التي ذكرها، والدليل على ذلك أنه لا ينكر الجهود التي بذلها بعض المماليك والأتراك- على سبيل المثال- في مجال الدفاع عن ديار الإسلام وتحريرها من التتار والصليبيين، بل إنه يشيد بتلك الجهود ومنها جهود صلاح الدين والظاهر بيبرس. كما أشاد بجهود الأتراك، ونوه بـ«علو همة دولة الأتراك العثمانية التي أبت عليها إلا أن تغزو المسيحية في عقر دارها؛ فتفتح القسطنطينية، ويمتد سلطانها في قلب أوربا، حتى يصل إلى فيينا»(3).

ويعطي البنَّا- وهو يتحدث عن أسباب الانحطاط- أهمية كبيرة «لترف الحكام» وركونهم إلى الدعة «وغرورهم بسلطانهم والانخداع بقوتهم، وإهمال النظر في التطور الاجتماعي

(1) المصدر السابق نفسه ص149، 150، والآية من سورة آل عمران رقم: 118، وانظر أيضًا: حسن البنَّا، شعب دين الإسلام، مقال بمجلة التعارف الأسبوعية، 6-5-14 صفر 1359-13 مارس 1940، حيث يذكر: «أن ضعف المسلمين سياسيًا وروحيًا كان على أيدي الموالي وبناء الأجنبيات عنهن».

(2) انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية، م س ذ، ص134، 135، وهذا الكتاب بالذات قرأه حسن البنَّا في وقت مبكر وأوصى بقراءته إذ جعله في قائمة الكتب التي اقترحها لتكوين «مكتبة المنزل لكل أسرة مسلمة» انظر مقاله الدعوة إلى الله، مجلة الفتح سبقت الإشارة إليه.

(3) المصدر السابق، ص151.

للأمم من غيرهم، حتى سبقتهم في الاستعداد والأهبة، وأخذتهم على غرة، وقد أمرهم القرآن باليقظة وحذرهم من مغبة الغفلة، واعتبر الغافلين كالأنعام بل هم أضل»[1]، وينطبق ذلك على القرون الأخيرة في تاريخ الدولة الإسلامية وهي القرون نفسها التي كانت أوربا تشهد فيها حركات النهضة والثورات الصناعية والاجتماعية والعلمية، ومن ثم يمكن القول إن البنَّا كان يقصد إدانة سياسة العزلة التي فرضتها الدولة العثمانية على العالم الإسلامي في العهود الأخيرة لتلك الدولة، وفي الوقت الذي أدان فيه الإعجاب بنمط حياة الغرب «والاندفاع في تقليدهم فيما يضر ولا ينفع، مع النهي الشديد عن التشبه بهم، والأمر الصريح بمخالفتهم والمحافظة على مقومات الأمة الإسلامية، والتحذير من مغبة هذا التقليد: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٠٠][2].

وقد لاحظنا أن البنَّا لم ينص صراحة على اعتبار غياب الشورى وانقلاب الخلافة إلى ملك عضوض، وانتقال السلطة بالوراثة، من أسباب الانحطاط ومظاهر الضعف- إذ كانت تلك الأمور مثاراً للخلافات والفرقة التي طالما ندد بها البنَّا- فهو وإن أشار في بعض المواضع إلى «جور السلطان»[3]، وإلى ألوان مختلفة من «المظالم» التي ارتكبها الحكام في حق رعيتهم، إلا أنه اعتبر ذلك كله «انتقامًا» من الله «وسر هذا الانتقام هو الانحراف عن دين الله وإهمال شريعته.. فإن فاءت هذه الأمم إلى ربها ورجعت إلى دينها أدال الله لها من أعدائها ورد عليها عزتها»[4].

ما السبب إذن في إغفاله مسألة الشورى في سياق حديثه عن أسباب الانحطاط والتدهور في الدولة الإسلامية؟ إن الذي يبدو لنا هو أن البنَّا كان مدركًا تمامًا للأضرار الجسيمة التي نجمت عن إهمال الشورى والاستبداد بالسلطة- وهذا ما سيتضح بالتفصيل في الفصل التالي الذي سيخصص لبحث تصوره للدولة والنظام السياسي- ولكن يبقى عدم تصريحه بذلك كسبب من أسباب الانحطاط في حاجة إلى تفسير، وقد يكون سكوته هذا لاعتبارات عملية تتصل بطبيعة المرحلة التي كان يقوم فيها بتأسيس حركته وتنظيمها وإعدادها في ظل أوضاع النظم الملكية الوراثية التي عاصرها- سواء في مصر أم خارجها- والتي كان يتوجه إلى حكامها من الملوك والأمراء- وغيرهم- بالرسائل والخطابات التي يدعوهم فيها إلى الإصلاح والتوجه

(١) نفسه. (٢) نفسه.

(٣) انظر على سبيل المثال: حسن البنَّا، من الأدب العالي، ج.ا.م.س. -٢٢-٣-١٠ جمادى الآخرة ١٣٥٤- ١٠ سبتمبر- ١٩٣٥.

(٤) المصدر السابق: المقال المشار إليه نفسه.

نحو الإسلام، وكان يأمل في استجابتهم وصلاح أحوالهم[1]، ومع هذا فقد كان من الأفضل ألا يتغاضى عن التصريح بضرر ترك الشورى والاستبداد بالسلطة باعتبارها من عوامل الانحطاط.

٣- **العلل الفكرية**: وبهذا الصدد كان البنَّا يعتقد أن المسلمين قد أصابت عالم أفكارهم مجموعة من العلل التي أدت إلى الركود، وكانت من مظاهر الانحطاط في الوقت نفسه، وهي نابعة في جملتها -حسب رأيه- من الجهل بالإسلام، شأنها شأن العلل الاجتماعية والسياسية. ويتضح مما كتبه أنه يضع «الخلافات الدينية والمذهبية» التي وقعت بين المسلمين في مقدمة العلل الفكرية التي أدت إلى انحطاطهم، فمثل تلك الخلافات «صرفتهم عن الدين كعقائد وأعمال إلى ألفاظ ومصطلحات ميتة لا روح فيها ولا حياة»[2]، وهو لا يقصد الخلافات في فروع الدين «فالإجماع على أمر واحد في فروع الدين مطلب مستحيل»[3]، وإنما يقصد الخلافات الناشئة عن الجدل والمراء والتعصب للرأى على النحو الذي ظهر في تاريخ «الفرق» الإسلامية القديمة.

وكان «الجمود» أو ما كان يسميه البنَّا «بكابوس التقليد» من أهم الآثار التي أوجدها «التعصب» للرأي. وعلة الجمود في حد ذاتها كانت من أخطر العلل التي أصابت الحياة الفكرية، ويكفي أنها كرست حالة الفرقة وأدت إلى مزيد من تمزيق وحدة الأمة في سبيل الانتصار للرأي والجمود عليه، وعدم الاجتهاد لفهم آراء الآخرين وإزالة نقاط الخلاف. كما أن الجمود على القديم قد تسبب - كما يقول البنَّا- في «عدم التفكير في الأسلوب الذي نعرض به التراث الفكري الإسلامي على أنفسنا وعلى غيرنا عرضًا صحيحًا جذابًا»[4]، فضلاً عن انتشار الخرافات والبدع وخاصة في أوساط العامة وأتباع الطرق الصوفية.

ويرى البنَّا أن للاستبداد السياسي دورًا أساسيًا في إيجاد واستمرار العلل الفكرية في حياة الأمة. وقد طبق رؤيته هذه على الواقع الحديث للبلدان الإسلامية وأكد على أن «الرؤساء والحكام الذين يحكمون بالقهر ويكبتون الحرية ويأبون أن يصل بصيص النور إلى أممهم

(١) من أهم النماذج التي تؤكد ذلك «رسالة نحو النور» التي وجهها البنَّا سنة ١٩٣٦ إلى الملك فاروق وإلى النحاس باشا وإلى ملوك العالم الإسلامي وأمرائه وحكامه، انظر هذه الرسالة بمجموعة الرسائل، م س ذ. ص٦٧ - ٩٤.

(٢) حسن البنَّا، بين الأمس واليوم، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص١٤٩.

(٣) حسن البنَّا، دعوتنا، بمجموعة الرسائل، م س ذ، ص٣٢.

(٤) حسن البنَّا، افتتاح، مقال بمجلة الشهاب، سبقت الإشارة إليه.

ورعاياهم، أو يتسرب شعاع العلم والمعرفة إلى دورهم (. . .) سجانون، حكموا على هذه الشعوب بسجن مؤبد. . . لأنهم عن نور العلم محجوبون، وعن لذة المعرفة محرومون»[1].

ويبدو واضحًا تأثره بما قرره الإمام محمد عبده بخصوص تلك العلاقة، ولكن البنّا لا يصل إلى النتيجة التي وصل إليها وآمن بها محمد عبده، وهي كرهه للسياسة ولعنه إياها في عبارته الشهيرة: «إن شئت أن تقول إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين، أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة. . . الخ»[2]، وكان يقصد بمعنى السياسة في هذا السياق «سياسة الظلمة وأهل الأثرة»[3]، ولم يكن بوسع البنّا أن يلعن السياسة - برغم اقتناعه بأنها تستحق ما هو أكثر من اللعن بالمعنى الذي قصده الإمام محمد عبده - والسبب في ذلك يرجع إلى خصائص الظروف والملابسات التي عمل فيها البنّا، إذ كانت تتطلب التأكيد على المعنى الإيجابي الصحيح للسياسة، وأنها جزء من الإسلام، وأنه لا يجوز الاكتفاء بالتأكيد على معناها السلبي كما كان متجسدًا في ممارسات محترفي العمل بها من رجال الأحزاب والساسة، وربما لم يكن ذلك مناسبًا أيضًا بينما هو يقود حركة تسعى للتغيير وتواجه ضغوطًا كثيرة. وكانت - تلك الضغوط - تسعى لتأكيد الفصل بين (الإسلام) والسياسة، وتستهدف حصره في نطاق ضيق وإبطال دوره في الحياة الاجتماعية.

ثانيًا العوامل الخارجية

وتتمثل هذه العوامل فيما أسماه البنّا «محاولات القضاء على الأمة الإسلامية» قديمًا، وفي «الاستعمار الأوربي»[4] حديثًا، وتأتي نظرته إلى تلك العوامل ضمن إطار رؤيته العامة للدورة الحضارية بين «الشرق» و«الغرب» على النحو السابق بيانه.

وإذا كانت حملات التتار وهجمات الصليبيين قد دُحرَت قديمًا، فإن الحركة الاستعمارية قد انتهت بسقوط أغلب البلدان العربية والإسلامية تحت السيطرة الأروبية. وفي رأي البنّا أن «الغرب» قد خرج منتصرًا في هذا الصراع على الصعيد السياسي والعسكري والأهم والأخطر - حسب رأيه - أنه قد انتصر أيضًا في مجال الصراع الاجتماعي، ويعبر عن ذلك بقوله «إن الحضارة الغربية بمبادئها قد انتصرت في هذا الصراع الاجتماعي على الحضارة الإسلامية

(١) حسن البنّا، معتقلات، ج.ا.م.ي-١١١-١-١٦ شوال ١٣٦٥/ ١٢ سبتمبر ١٩٤٦.
(٢) محمد عبده، الإسلام والنصرانية م س ذ. ص١٣٢.
(٣) المصدر السابق: ص١٣٧.
(٤) انظر التفاصيل: حسن البنّا، بين الأمس واليوم، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ. ص١٥٠، ١٥٤.

بمبادئها القويمة الجامعة للروح والمادة معًا، في أرض الإسلام نفسه، وفي حرب ضروس ميدانها نفوس المسلمين وأرواحهم وعقائدهم وعقولهم، كما انتصرت في الميدان السياسي والعسكري»[١].

ولا تنفصل محصلة العوامل الداخلية للانحطاط عن دور العامل الخارجي، فثمة علاقة ارتباطية وثيقة بين الجانبين ضمن الإطار الأشمل للصراع الحضاري بين الشرق والغرب، لأنه إذا كانت العوامل الداخلية قد مهدت للغزو من الخارج وللاستعمار - وهو ما عبر عنه مالك بن نبي «بالقابلية للاستعمار» و«الاستعمار» - فإن التقاءهما تمخض عنه واقع العالم الإسلامي الذي رآه البنَّا، والذي كان يعبر عن وصول حالة الأمة الإسلامية إلى قاع التدهور؛ «فأهملت مبادئ الإسلام وأعملت المناهج الاجتماعية الغربية، فتحلل مجتمعنا وضعف أثر الإسلام في نفوسنا، فنمنا عن الجهاد في سبيل حقوقنا وحريتنا، وانخدعنا بالدعوة العصبية فتمزقت الوحدة (. . .) وآثرنا الراحة والدعة على الكد والتعب في سبيل العلم والعمل، وتواكلنا واتكلنا على ما يرد إلينا منهم (الغربيين) فاستبدوا بخيرات بلادنا واستأثروا بمنتجات أرضنا، وسرنا نستورد كل شيء حتى الدقيق»[٢]، وأكثر من هذا فإن البنَّا قد نظر للاستعمار باعتباره «الحاجز دون نهوض الأمة الإسلامية ورقيها والمانع الأول من وحدة العرب واجتماع كلمة المسلمين»[٣].

وبرغم كل ما سبق، وبرغم أن كل الأوضاع كانت تدعو إلى اليأس من الإصلاح، فإن البنَّا لم يغفل عن الدور الإيجابي الذي لعبه الاستعمار سياسيًا واجتماعيًا «فكما كان للعدوان السياسي أثره في تنبيه المشاعر القومية، كان لهذا الطغيان الاجتماعي - لقيم ونمط الحياة الغربية في المجتمعات الإسلامية - أثره كذلك في انتعاش الفكرة الإسلامية»[٤]. ويفهم من ذلك أن البنَّا يرى أن يقظة روح التحدي ترجع إلى اشتداد الهيمنة الاستعمارية، كما ترجع إليها أيضًا الرغبة في التخلص من عناصر الضعف الداخلية، وهو يختلف في رؤيته تلك للأثر الإيجابي للتحدي الاستعماري الغربي، عن رؤية فريق المتغربين الذين رأوا في الوجود الاستعماري عاملاً من عوامل التحديث والأخذ بأيدي البلدان المتخلفة نحو التقدم والرقي.

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٨، ١٥٩.

(٢) حسن البنَّا، نعمة، ج.ا.م.ي. -٤٨٨-٢-٣ ذو الحجة ١٣٦٦-١٧//١٩٤٧١٠.

(٣) حسن البنَّا، مذكرات الدعوة. . .، م س ذ. ، ص٧٥.

(٤) حسن البنَّا، بين الأمس واليوم، مجموعة الرسائل، م س ذ. ، ص١٥٩.

والسؤال الآن هو: ما هي الخلاصة العملية التي وصل إليها البنَّا من خلال رؤيته وتفسيره لأسباب الانحطاط وما وصل إليه حال الأمة؟ إن هذه الخلاصة يمكن صياغتها بإيجاز في القول بأنه اعتقد اعتقادًا جازمًا بأن سر تأخر المسلمين هو ابتعادهم عن دينهم، وأن هذا الابتعاد قد نتج عن الإغراق في الترف، وتمثلَ في الركون إلى الدعة، والتحلل الأخلاقي، والفرقة والخلافات التي مزقت وحدة الأمة فكريًا وسياسيًا واجتماعيًا، فكان من نتيجة ذلك أن سهل على الاستعمار بسط سيطرته وتدمير الدولة الإسلامية، وفي جملة واحدة فإن أعظم ما مني به المسلمون بعد ابتعادهم عن دينهم هو داء الفرقة وانفراط عقد الوحدة، وهذا - أيضًا - جعله يؤكد كثيراً على مفهوم الوحدة وأهمية تحققها في مختلف جوانب حياة المسلمين.



٣
رؤية البنّا للغرب وموقفه من المدنية الحديثة

كان تأكيد حسن البنّا القاطع والدائم على شمول الإسلام لكافة شئون الحياة يعني- من بين المعاني التي يتضمنها- تحديدا لموقفه المبدئي من «الغرب» وحضارته «الحديثة» على مستوى القيم والنظم ومنجزات التقدم العلمي بصفة عامة. ولكن يبدو أنه من التسرع الذهاب إلى القول بأنه نزولاً على اعتقاده بشمولية الإسلام الجامعة المانعة، كان- والإخوان من خلفه - «يمثل الاتجاه الرجعي الوسيط فى أسوأ صوره» في معاداة الغرب والديمقراطية وتجاهل ما صدر عنه من أفكار ومنجزات تقدمية[1] ومن التسرع أيضًا القول بأنه « كان يعادي القومية التي رأى أنها زحفت من الغرب» [2]، أو القول بأن كل جهوده، فيما يتعلق بنظرته للغرب، قد اتجهت لهدف واحد هو « اجتثاث كل العادات الاجتماعية المأخوذة عن الغرب» [3] دون الالتفات إلى الجوانب الأخرى السياسية والتقنية. ثم إنه من الخطأ المحض الادعاء بأن البنّا «كان يرفض الغرب وحضارته وكل منجزاته» [4].

فبعد استقراء ما كتبه البنّا متعلقا « بالغرب» بصفة عامة، يمكن القول إن رؤيته بهذا الخصوص قامت على أساس النظر إلى الغرب من أربعة جوانب مختلفة ومتداخلة في الوقت نفسه، وذلك انطلاقًا من اعتقاده الأصلي بشمولية الإسلام وعالمية رسالته وبيان ذلك كما يلي:

أولاً: نمط الحياة الغربية:

نقصد بهذا النمط أسلوب حياة المجتمعات الغربية بما يحتويه من قيم ونظم وعادات وسلوكيات وعلاقات اجتماعية تطبع تصرفات الأفراد في تلك المجتمعات. هذا النمط كان محوراً من محاور عمليات التغريب Westernization التي كانت بدورها هدفًا من أهداف الإدارة الاستعمارية، وأملاً من آمال النخبة الفكرية والسياسية المصرية ذات التوجه الغربي.

وقد نظر البنّا إلى إجراءات ومظاهر التغريب في مرافق الحياة المختلفة في مصر- كما فى

(١) صاحب هذا الرأى هو أحمد عبد الرحيم مصطفى فى كتابه: حركة التجديد الإسلامى...، م. س. ذ، ص ٣٤.

(٢) نفسه، ص ٨٩، ٩٠.

(٣) انظر: Dunne، Ibide، P. 62.

(٤) انظر هذا الرأى لرفعت السعيد فى كتابه: حسن البنّا متى وكيف...، م. س. ذ، ص١١٢.

بلدان أخرى من العالم الإسلامي - باعتباره «دعوة تسلخ المسلمين من دينهم سلخًا»[1]، على حد تعبيره. وهو يشير بذلك إلى النموذج الكمالي فى تركيا، إذ كان من رأيه أن ما يفعله الكماليون هو محاولة إبعاد الأتراك عن الإسلام وجرهم إلى النصرانية. وهاجم البنّا إجراءات المتعسفة والاستبدادية التي استخدمها الكماليون لإرغام الشعب على تقليد أوروبا، ووصفهم- أي الكماليين- بأنهم «ارتكبوا من الفظائع ما عجزت عنه مقصلة روبسبير ومارات في عهد الثورة الكبرى»[2].

وانتقد البنّا «نمط الحياة الغربية» الذي صاحب مدنية أوروبا الحديثة انتقاداً شاملاً لقيامه على أسس مادية بحتة «تهدم ما جاءت به الأديان السماوية وتناقض كل المناقضة تلك الأصول التي قررها الإسلام الحنيف وجعلها أساسًا لحضارته التي جمعت بين الروحانية والمادية»[3] ولم تكن انتقاداته في هذا المجال انتقادات نظرية مجردة، وإنما كانت متسمة بالطابع العملي، إذ استقاها من الواقع الذي عاصره سواء في مجتمعات الغرب ذاته، أم في المجتمع المصري، وبقية المجتمعات الإسلامية، ومن ثم فقد اتجهت تلك الانتقادات إلى التطبيق العملي لنمط الحياة الغربية في عقر داره وإلى محاولات تقليد هذا النمط والداعين إليه في مصر وبلدان العالم الإسلامي.

فبالنسبة لواقع المجتمعات الغربية رأى أن الإلحاد والإباحية والتهافت على اللذة والأثرة والأنانية والاستغلال المقنن فى المعاملات الربوية وغيرها، كلها مظاهر مادية ا "أنتجت في المجتمع الأوربي فساد النفوس وضعف الأخلاق والتراخي في محاربة الجرائم فكثرت المشكلات وظهرت المبادئ الهدامة واشتعلت الثورات المخربة.. واضطربت النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فلم تستقر على حال (....) وأثبتت هذه المدنية الحديثة عجزها التام عن تأمين المجتمع الإنساني (.....) وفشلت في إسعاد الناس برغم ما فتحت عليهم من حقائق العلم والمعرفة وما وفرت لهم من أسباب الغنى والثراء وما مكنت لدولها في الأرض من قوة وسلطان ولما يمض عليها قرن كامل[4].

(١) حسن البنّا، حديث الأسبوع بمجلة النذير ١٩-٢-٨ جمادى الأولى ١٣٥٨.
(٢) حسن البنّا، تركى رئيس لوفد بابوى! مجلة الفتح ١٠٨-٣-١٦ صفر ١٣٤٧- ٢ أغسطس١٩٢٨.
(٣) حسن البنّا، بين الأمس واليوم، مجموعة الرسائل، م. س. ذ، ص١٥٥.
(٤) نفسه ص ١٥٦.

وكثيرا ما أكد في مقالاته ورسائله على تلك الجوانب السلبية في نمط الحياة الغربية. وكان يسوق انتقاداته ـ في بعض الحالات ـ في صياغات تستشرف المستقبل فيقول مثلا: «لابد أن يأتي يوم تندك فيه صروح هذه المدنية المادية على رؤوس أهلها وحينئذ يشعرون بسعير الجوع الروحي تشتعل به قلوبهم وأرواحهم ولا يجدون الشفاء إلا في تعاليم القرآن الكريم[1]»، وكانت الأحداث المتوالية التي شهدها العالم، خاصة في فترة ما بين الحربين تعطي مصداقية كبيرة لما يتوقعه البنَّا لمستقبل المدنية الغربية، إذ كانت النظم الديكتاتورية تقضي على النظم الديمقراطية والأزمة الاقتصادية تقوض حياة الرفاهية التي ينعم بها الأوربيون، والمبادئ الهدامة من الإلحاد والإباحية تحكم المقومات الاجتماعية، وقد أشار البنَّا إلى تلك التطورات[2]، التي كانت تعني في محصلتها النهائية انهيار الهيبة المعنوية « للنموذج الأوربي» في عقر داره، أو على حد تعبير البنَّا كانت تعني « إفلاس الغرب»[3]، ومن ثم فمن باب أولى كان من الضروري أن يتراجع دعاة تقليد أوربا عن إلحاحهم الدائم لاتخاذها نموذجًا يُحتذى فى سبيل تحقيق التقدم.

وفي رأينا أن قيام البنَّا بتوجيه انتقاداته، لنمط الحياة في مجتمعات الغرب ذاتها كان يستهدف تحطيم «مثالية النموذج الأوربي» في نفوس المنبهرين به من بناء المجتمعات الإسلامية، وخاصة في مصر. كما أن إصراره على تلك الانتقادات وتأكيده على أن مآل تلك الحياة المادية هو الانهيار، وأنها ليست الطريق الصحيح للنهضة كل ذلك كان محاولة منه لردع دعاة التَّغَرُّب وتقليد أوربا، عن المُضيِّ قدمًا في دعاواهم، وتشهد بذلك مجادلاته المتعددة مع البارزين منهم وخاصة مع الدكتور طه حسين، وسنشير إلى جانب من تلك المحاولات بعد قليل.

وكان من المفارقات التي دفعت البنَّا- وغيره من الإسلاميين - لتوجيه النقد لدعاة فرنجة المجتمع- حسب تعبير البنَّا- أن دعاة «الفَرنَجَة» بينما كانت رؤوسهم تشتعل بالنقد والدحض لنمط حياة المسلمين وتراثهم القديم- بحق وبدون حق- لم يوجهوا انتقادات تذكر إلى النمط الغربي؛ بل نظروا إليه نظرة انبهار كامل وتسليم مطلق، أو ما يمكن وصفه بالانسحاق تحت أقدام الحضارة الغربية المتقدمة. ولئن كان بعضهم قد تراجع عن مواقفه السابقة فقد جاءت

(١) المصدر السابق نفسه ص ١٥٩.

(٢) حسن البنَّا، طريقان، ج ا م - س - ١٧ - ٣، ٧ جمادى أولى ١٣٥٤ - ٦ أغسطس ١٩٣٥ ص٣- ص٦.

(٣) انظر لمزيد من التفاصيل الهامة حول وجهة نظره تلك. - حسن البنَّا، اتجاه النهضة الجديدة في العالم الإسلامي، مجلة الشهاب العدد الثاني غرة صفر ١٣٦٧-١٤ ديسمبر ١٩٤٧.

تراجعاته- أو بالأذق مراجعاته- متأخرة. صحيح أنها بدأت مع بداية الثلاثينيات (حالة محمد حسين هيكل مثلاً) ولكنها لم تتأكد بشكل متكامل نسبيًا إلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية (حالات: منصور فهمي وإسماعيل مظهر وأحمد أمين وإلى حد ما طه حسين). وقد كان البنّا مدركًا منذ البداية لسلبيات نمط الحياة الغربية، وحذر مرارًا من مغبة الانجراف فى طريق تقليد هذا النمط.. وأدى به ذلك إلى الدخول فى معارك فكرية عديدة ضد دعاة «الفَرنَجَة» والمعجبين بالغرب والداعين إلى تقليده فى شئون السياسة والحكم والقضاء والتعليم ومظاهر الحياة الاجتماعية المختلفة، ولم يكن ثَمَّةَ بُدٌّ من دخوله تلك المعارك في مناخ الصراع الفكري والسياسي الذى ميز المرحلة كلها.

فبالنسبة لمحاولات تقليد الغرب في شئون السياسة ومن حيث الأساس الذي يقوم عليه الحكم، وجه البنّا انتقادات حادة لفكرة الفصل بين الدين والسياسة. وخاصة الإجراءات التي تمت طبقا لهذا المبدأ في تركيا على أيدي الكماليين - كما سبقت الإشارة إلى ذلك- وأيضًا المحاولات التي جرت بعد ذلك فى كل من أفغانستان وإيران[1]. ودعا زعماء تلك البلدان» أن يدعوا هذه الفكرة الخاطئة- تقليد الغرب- ويسيروا بأممهم في طريق شرقي مبتكر يصل بهم إلى العظمة والنهوض (....) وليذكروا دائما أن الشرق شرق والغرب غرب، رضوا بذلك أم أبوا» [2].

وفي مصر انتقد البنّا المعجبين بالنموذج الكمالي ومنهم النحاس زعيم الوفد الذي صرح لمراسل وكالة الأناضول بأنه « من المعجبين بلا تحفظ بكمال أتاتورك الذى صاغ بعبقريته الخالقة تركيا الجديدة (....) وفهمه لمعنى الدولة الحديثة التي تستطيع وحدها في الحالة العالمية الحاضرة أن تعيش وأن تنمو»، ويبدو أن البنّا قد اهتم بهذا التصريح نظرًا للثقل الشعبي الذى كان الوفد يمثله في أواسط الثلاثينيات، وما يمكن أن يكون لهذا الاتجاه الذي عبر عنه زعيم الوفد من خطورة على عامة الجماهير وخاصتهم، حسبما يشير إليه البنّا في انتقاده للتصريح المذكور للنحاس[3].

(١) انظر: حسن البنّا، إن فى ذلك لعبرة، مجلة الفتح ١٣٤- ٣-٢٧ شعبان ١٣٤٧- ٧ فبراير ١٩٢٩ص١، ٢، حيث يدين سبيل الشدة والعنف الذي سلكه ملك الأفغان « بإغراء شياطين تركيا».

(٢) المصدر السابق، والمقال السابق.

(٣) انظر تفاصيل انتقادات البنّا للنحاس: حسن البنّا، بين مصر وتركيا: إلى دولة الرئيس الجليل مصطفى النحاس باشا، ج أ م س - ١١-٤- ربيع الثانى ١٣٥٥- ٢٣ يونيه ١٩٣٦.

وعندما صدر كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» للدكتور طه حسين في سنة ١٩٣٨، وجد له صدى كبيراً وصل إلى المؤسسة التشريعية « البرلمان» إذ أبدى بعض النواب استحساناً لما ذهب إليه طه حسين فى كتابه- تصريحًا أو تلميحًا- من أن الدين لا صلة له بالسياسة ولا بالقومية ولا بالعلم وأن «وحدة الدين واللغة لا تصلحان أساسا للوحدة السياسية ولا قوامًا لتكوين الدول . . وأن هذا التفريق بين الدين والسياسة (. . . .) أصل من أصول الحياة الحديثة في أوربا» [١] وقد اتفق أن صدر في العام نفسه قرار رئيس الوزراء بأن يرتدى ضباط سلاح الطيران المصري « القبعة» وتلاه قرار آخر بأن يرتدي الجيش المصرى القبعة في كل شأنه (إلا في الحفلات) وإزاء تلك التطورات ثارت مخاوف البنَّا وساوره الشك في احتمال أن تكون بمنزلة مقدمة لانقلاب مماثل لما حدث في تركيا، فهاجم قرار رئيس الوزراء بارتداء القبعة، مذكراً بأنه مخالف للشعار الذي عرفت به الأمة، وأنه مخالف حتى للتقاليد الديمقراطية عند صدور مثل هذا القرار، وضرب مثلاً بإنجلترا حينما أرادت أن تغير بعض لباس الرأس في الجيش البريطاني فاستصدرت قراراً من البرلمان لأن الأمر « يتعلق بمشخصات توحيد الأمة وانفراد شخص بتقريره افتئات على حقوق ممثلي الأمة»، وقال: «لا يكفي أن يُعْجَب رئيس الوزراء ولا يكفى أن يفتي كبير أطباء الجيش سوس باسيلي ومساعده الدكتور إبراهيم رزق وكلاهما غير مسلم متخرج في كلية الطب ببيروت، بأن القبعة أليق»[٢].

وبعد أن تجاهل البنَّا لفترة قصيرة كتاب «مستقبل الثقافة في مصر »؛ حتى لا يكون في الكتابة عنه إذاعة لأمره» على حد قول البنَّا، عاد ليتناوله بالنقد والتفنيد لما رأى أن أمره قد ذاع بالفعل، بل وبدأ يجد طريقه نحو التطبيق الفعلي، خاصة بعد تعيين طه حسين مراقبًا عامًا للثقافة في مصر . وقد يكون من المفيد عرض وجهة نظر البنَّا وانتقاداته « لمستقبل الثقافة في مصر» كنموذج لمعاركه الفكرية مع واحد من أبرز دعاة التغريب وتقليد النمط الأوربي في كل شيء خلال تلك الحقبة .

ففي مناقشة لما طرحه طه حسين، أكد على أنه لا يختلف معه على أن هذا التفريق أو الفصل بين الدين والسياسة « أصل من أصول الحياة الحديثة في أوروبا» بل إن أوربا استفادت من هذا التفريق أجل الفوائد، ولعلها ما كانت تستطيع النهوض بغير هذا، وأنه لا يختلف معه أيضًا في أننا نقلنا عن أوربا وتأثرنا بها إلى حد كبير، ولكن الخلاف هو فى تفسير أسباب النقل

(١) طه حسين، مستقبل الثقافة. . . . ، م. س. ذ- ص ١/ ١٦، ١٧ .

(٢) حسن البنَّا، أيها الشعب المسلم ماذا يراد بك؟ مجلة النذير- ١٧-٢-٢٤ ربيع الثاني ١٣٥٨ .

عن أوربا، إذ يرى البنّا أن السبب هو أننا أسلمنا قيادنا أو أسلمتنا الحوادث . . إلى ساسة أوربيين ومعلمين أوربيين ومشرعين أوربيين فصاغونا كما يريدون وكما يعلمون (. . .) وهذا الانحراف نحو أوربا يتخذه الدكتور طه ومن نحا نحوه حجة على وجوب رضانا بأوربا والاندفاع في تقليدها فيما بقي من مظاهر حياتنا. وهذا الأمر نفسه الذي ذهب إليه د. طه- في رأي البنّا- «هو الذي يدفعنا نحن إلى تحذير الأمة من التقليد وإلى وجوب رجوعها إلى تعاليم الإسلام (. . .) ونحن لم نجن بعد من هذا التقليد الخاطىء إلا الصاب والعلقم واضطراب الحياة»[1].

إذن، أين موضع الخلاف الجوهري بين البنّا وطه حسين؟ يقول البنّا: » الذي نخالف فيه الدكتور طه، وغير الدكتور طه ممن يؤمن بفكرته هذه، ادعاء أن هذا التفريق بين الدين والسياسة، وبين الدين والقومية، وبين الدين والعلم؛ نافع لنا متفق مع تعاليم ديننا. هذه دعوى ينقصها الدليل النظري والدليل التاريخي وتتنافى مع مصلحتنا ومقومات نهضتنا، والذي يريد أن يجرد الإسلام عن معناه القومي، وعن معناه الثقافي، يريد بمعنى آخر ألا يكون هناك شيء اسمه الإسلام تؤمن به هذه الأمة وتدين به، وهو عند نفسه وعند الناس يخدع هذه الأمة، يخاتلها ويعدل بها عن الإسلام الحق إلى إسلام من عند نفسه لا يتصل إلى الإسلام الصحيح بنسب، وإنما هو في الحقيقة مسيحية سماها هو الإسلام»[2].

ويمضي البنّا في شرح ما حدث في أوربا مقدِّمًا ما يشبه تفسيرًا لنهضتها وصعودها من قلب عصورها الوسطى، برؤية منهجية تأخذ في اعتبارها السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي لأوربا، فيخلص إلى نتائج مهمة (وصل إليها بعض المتغربين والعلمانيين بعد البنّا بأكثر من أربعين عامًا) وخلاصة ما يصل إليه هو « أن طبيعة الدين الأوربي - المسيحية- وهيمنة رجاله على الدولة والعلم في القرون الوسطى الأوربية، والنضال الطويل بين نواحي الحياة الأوربية المختلفة، كل ذلك دعا أوربا إلى أن تفصل بين الدين والسياسة وبين الدين والقومية وبين الدين والعلم» ولا يجد البنّا شيئًا من ذلك ينطبق على « الإسلام» ومن ثم فهو يقرر مؤكدا «أن هذه الأمور الثلاثة: الدولة والقومية والعلم من أعظم أركان الإسلام وأثبت قواعده وأظهر تعاليمه وشعائره»[3]، وقد تكون هذه الصياغة التي ذكرها البنّا غير دقيقة من حيث أصول

---

(١) انظر: حسن البنّا، هذه الثلاثة من أركان الإسلام: الدولة والقومية والعلم، مجلة التعارف - ٤ - ٥، ٣٠ محرم ١٣٥٩، ٩ مارس ١٩٤٠.

(٢)حسن البنّا، هذه الثلاثة. ، المقال المشار إليه نفسه.

(٣) المصدر السابق نفسه.

معاني الاصطلاحات الواردة بها ؛ إذ ما معنى أن الدولة والقومية والعلم من أعظم «أركان الإسلام»؟! ولكن مراده واضح في التأكيد على شمولية الإسلام لتلك الأمور.

وفي إطار رغبة البنَّا في حسم القضية محل الجدل، تشدد في توجيه نقده، وهذا ما يتضح من كلماته الشديدة التي يوجهها لطه حسين وأنصاره مثل قوله : «ألستم مسلمين أيها الناس؟ ألا ترضون الإسلام حكمًا؟ نرجو أن تكونوا صرحاء فإن كنتم ترون أن هذه الأصول في حياة أوربا حقائق لا تقبل النقض فاعلموا أنها لا تتفق مع الإسلام، وأنكم بذلك تصطدمون بإسلامكم فكونوا شجعانًا . . في إعلان الخروج عن تعاليم الإسلام حتى لا تخدعوا أنفسكم وتخدعوا الناس (. . .) وإن كنتم آمنتم بالإسلام على أنه حق ثابت فنحن نرضى أن نتحاكم جميعا وحينئذ سنلتقي وستتفق وستعلمون أن الدولة والقومية والعلم من أركان الإسلام»[1] .

ولم يرد طه حسين بطريقة مباشرة على انتقادات حسن البنَّا ولكنه صار بعد ذلك يقدم نفسه على أنه «مدافع عن الإسلام ومحببه إلى الناس وناشر مبادئه» ولم يَكُن طه حسين حريصا قبل ذلك على تقديم نفسه بهذه الصورة، ومن ثم فمن الأرجح أن يكون قد تأثر بما وجهه البنَّا إليه من انتقادات. على أن البنَّا لم يتركه، إذ عاد لتوجيه النقد إليه مستعرضًا سجل أعماله التي يدعي أنها دفاع عن الإسلام في كتبه ودروسه ومحاضراته لطلبة الجامعة، وفي نشاطه العام ومنهج دراسته للقرآن - قبل رجوعه عنه- وفي تشجيعه للاختلاط بين الطلبة والطالبات، وفي حياته الشخصية والأسرية . . ويركز البنَّا انتقاده في تساؤله الذي وجهه لطه حسين وهو «هل من الدعوة إلى الإسلام أن تنادي في صراحة لا تعدلها صراحة أنه لا سبيل لنا إلى الرقي إلا إذا قلدنا الغرب . . . »[2].

أما بالنسبة للمجالات الأخرى- غير الحكم والأساس الذي تقوم عليه السلطة- فقد وجه البنَّا انتقاداته إلى مظاهر التقليد ودعاته في مجالات القضاء والقانون والتعليم، وكذلك في السلوكيات الاجتماعية المختلفة التي يسير الناس فيها سيرة الأوربيين كشرب الخمر والمقامرة وانتشار البغاء والإباحية والإلحاد وتغيير الزي (معركة القبعة والطربوش) والأمور المتعلقة بالمرأة كالتبرج والاختلاط[3] وما شاكل ذلك. وقد كان هجوم البنَّا على تقليد النموذج

(١) السابق نفسه.

(٢) حسن البنَّا، إذا كان هذا صحيحا يا دكتور فقد اتفقنا، بمجلة التعارف- ٧ - ٥ - ٢١ صفر ١٣٥٩ .

(٣) انظر بعض نماذج انتقاداته في المجالات المذكورة في مقالاته التالية :

بين القبعة والطربوش في الجيش بمجلة النذير- ٢٠-٢-١٥ جمادى الأولى ١٣٥٨ .

الأوربي في تلك المجالات انطلاقا من أن الإسلام ينهى عن ذلك- أي عن التشبه بأهل الكفر- هذا من ناحية، ولاعتقاده بأن تقليد نمط الحياة الغربية «سيفضي إلى ضياع هُويَّة الأمة» [1]، وذوبانها في الغرب من ناحية أخرى.

وفي ضوء ما سبق يمكن القول: إن موقف البنَّا يتلخص في الرفض الشامل لنمط الحياة الغربية- بالمعنى السابق بيانه- بل إنه لم يقتصر على مجرد الرفض، وإنما تجاوز إلى ما هو أبعد من ذلك باتخاذ خطوات عملية للحد من تغلغل هذا النموذج في حياة المجتمع، وقد تمثلت هذه الخطوات في جملة الإرشادات والتعاليم التي أوصى بها الإخوان ليحتفظوا بتميزهم بعقيدتهم ومنهجهم في الحياة[2]، وليدعوا غيرهم ممن ساروا في طريق التقليد للغرب إلى الإقلاع عن ذلك والاعتزاز بالإسلام كمنهج شامل للحياة.

كما أعلن بصراحة أن الإخوان «سيحاربون بكل قوة كلَّ داعية يدعو إلى فرنجة هذا الشعب أو صبغه بصبغة تتعارض مع روح الإسلام وأحكامه» وإذا أصر الداعون إلى التقليد الأعمى على موقفهم فنحن لهم بالمرصاد وسننتصر بإذن الله» [3] ومثل هذا الموقف كان من شأنه أن يجعل البنَّا وجماعة الإخوان على مقربة من الصدام بهيئات وأشخاص وأوضاع قائمة آخذة بالتقليد وداعية إلى «الفَرنَجَة» وضاربة بقيم الإسلام وتعاليمه ونظمه عرض الحائط، كما كان الحال في النظام القضائي والقوانين المعمول بها، وكأوضاع الطبقات الراقية[4]، وبعض سلوكياته المنافية للآداب وقيم الإسلام. وفوق هذا وذاك الاستعداد للدخول في مواجهة مع الغرب الاستعماري، ليس لكونه استعمارًا عسكريًا فقط ولكن لأن هذا الاستعمار أيضًا كان من مصلحته استمرار سيادة ثقافته ونمط حياته الاجتماعية بصفة عامة في شعوب المستعمرات،

= الروح والقدوة هما أساس الإصلاح الاجتماعي، مجلة النذير- ٣٥-٢-١٠ رمضان ١٣٥٨. وفي هذا المقال انتقد وزارة الشئون الاجتماعية انتقادًا شديدًا لقيامها بتنفيذ برامج أوربية في مصر.
حول الصور المخلة بالآداب، ج أ م س - ٤٠٨-٣-١٦ شوال ١٣٦٦.
توحيد القضاء، مجلة التعارف - ١١-٥-٢٦ ربيع أول ١٥٩.١- ٤ مايو ١٩٤٠.

(١) انظر: حسن البنَّا واجب الإخوان في العادات واللباس. . ، مجلة النذير سبقت الإشارة إليه.

(٢) انظر: على سبيل المثال: حسن البنَّا، واجب الإخوان في العادات واللباس والمظهر مجلة النذير ٢٣-٢-٧ جمادى الآخرة ١٣٥٨.

(٣) حسن البنَّا، توحيد القضاء، مقال سبقت الإشارة إليه.

(٤) انظر: Dunne، Ibid، P. 71. حيث يعتبر بعض عادات الطبقات الراقية في التعليم مثلا وفي استهلاك السلع أيضًا من بين عوائق تقدم البنَّا والإخوان نحو حيازة السلطة في المجتمع وقيام الدولة الإسلامية.

ليقضي على الحواجز التي تحول بينه وبين تلك الشعوب، ومن ثم يسهل ذوبانها في النمط الغربي وتبتلعها أوربا نهائيًا، وهو الأمر الذي يعتبر هدفًا من أهداف الغرب الاستعماري.

ثانيًا الغرب الاستعماري:

وهو أوضح وجوه الغرب حضورًا في البلدان الإسلامية آخذا مظهر الاحتلال العسكري والسيطرة السياسية، ومنطويًا على أبعاد اقتصادية واجتماعية وثقافية في الوقت نفسه. وقد سبق القول بأن حسن البنَّا اعتبر هذه السيطرة الغربية سببًا من الأسباب الخارجية التي أدت إلى انحطاط المسلمين، والتي تحول دون نهضتهم أيضًا.

لقد عاصر البنَّا الفترة التي استكملت فيها السيطرة الاستعمارية إحكام قبضتها على العالم الإسلامي، وهى الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى وما تلاها من الانهيار التام للدولة العثمانية وإلغاء الخلافة. وكان من اليسير، منذ بداية فرض السيطرة الغربية على العالم الإسلامي، أن يدرك المسلمون المغزى الذي تنطوي عليه تلك السيطرة، وهو أن الآية قد انقلبت فأصبح لدار الحرب سلطان على دار الإسلام عكس ما كان عليه الحال في الماضى، ليس هذا فقط وإنما اقترنت السيطرة الغربية بقوة السلاح واستعباد المسلمين ونهب ثرواتهم وخيرات بلادهم، أما ادعاءات الغرب بأنه يقوم بما أسماه «عبء الرجل الأبيض» أي بمهمة «تحديث» مجتمعات المستعمرات، فلم يكن شيء من ذلك ينطلي على أحد إلا بعض المتغربين العلمانيين من بناء تلك المستعمرات.

وإذا كان إدراك الوجه الاستعماري للغرب ومفاسده أمرًا يسيرًا- بالقياس إلى إدراكه كنمط للحياة ومخاطر تقليده- فإن المشكلة الحقيقية تظل متمثلة في ناحيتين:

الأولى: هي مدى القدرة على إدراك هذا البعد (الاستعمار) في ارتباطه ببقية الأبعاد الأخرى التي يمثلها الغرب بالنسبة «للشرق». **والثانية:** هي كيفية مواجهة هذا الاستعمار والتخلص من سيطرته واستغلاله، حتى لا يكون للكافرين على المؤمنين سبيل طبقًا لما تقضي به العقيدة بنص القرآن: ﴿ **وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً** ﴾ [النساء: ٤١]، والسؤال الآن هو كيف فهم حسن البنَّا الوجه الاستعماري للغرب وما خطته وعدته للتخلص منه؟

لا يسلم البنَّا من حيث المبدأ باستخدام مصطلح «الاستعمار» للتعبير عن سيطرة «الغرب» على «الشرق». ففي رأيه أن استخدام مصطلح «الاستعمار» ضرب من ضروب التضليل المؤدي إلى الفوضى في منظومة مفهومات وقيم المجتمع الإسلامي. وينبه إلى أن الصحيح هو

أن نطلق على تلك السيطرة مصطلح «الاستخراب» لأن الاستعمار كلمة تدل على العمار. . وهذا - يقصد كلمة الاستعمار- من قبيل الألفاظ التي تستعمل في هذه الأيام لغير ما وضعت له»(١) ويشير إلى أن المعنى الحقيقي للاستعمار هو الذي عرف مع الفتح الإسلامي «يوم كان الفاتح هو الصحابي. . كلما دخل بلدًا يقول لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟»(٢) وهو ما يسميه في مواضع كثيرة من كتاباته بـ «استعمار الأستاذية والإصلاح»(٣) أما الاستعمار» الاستخراب» الغربي، فهو عامل فساد وإفساد في حياة الشعوب الواقعة تحت سيطرته، ومن مظاهر ذلك حسب تعبير البنّا «البطش»، والغطرسة. . والذل والفقر والمسكنة. . هذا الاستخراب كلما دخل بلدًا سلب الذمة من أهله ففسد خلقه وضعفت نفوس أهله وشاع الظلم ومات العلم وفشى الجهل»(٤).

وهكذا كانت نظرة البنّا إلى السيطرة الغربية التي طوقت العالم الإسلامي من طنجة غربًا إلى جاكرتا شرقًا، بما فيها بلاد التركستان والجمهوريات الإسلامية التي وقعت تحت السيطرة الروسية(٥). ولكن كيف فسر حدوث هذه السيطرة الهائلة؟

إن البنّا لا يشك في أن عوامل الانحطاط الداخلية كانت سببًا في استقدام ووقوع السيطرة الغربية على المجتمعات الإسلامية، ولكنه في الوقت نفسه لا يغفل عن الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية والدوافع السياسية والدينية التي حدت بالغرب لفرض سيطرته. وبعبارة أخرى لا يفهم البنّا حدوث حركة المد الاستعماري الغربي بمعزل عن مجمل ما أسفرت عنه التطورات التي عرفتها أوربا إبان عصر النهضة من ثورات سياسية واجتماعية وصناعية. يقول: «ما زالت أوربا تتقوى وتتجمع وتفكر وتتعلم، وتجوب البلاد وتكشف

(١) حسن البنّا، معنى الاستعمار، (موضوع من موضوعات): نظرات في إصلاح النفس والمجتمع، «وهي بعض أحاديث الثلاثاء التي كان البنّا يلقيها أسبوعيا بدار الإخوان المسلمين»، سجلها وأعدها للنشر: أحمد عيسى عاشور (القاهرة: دار الاعتصام، الطبعة الأولى ١٤٠٠- ١٩٨٠) ص ١٨٢. ومن الجدير بالذكر أن علي شريعتي قد سلك النهج نفسه في نقده لمصطلح «الاستعمار» وفضل أن يستخدم بدلاً منه مصطلح «الاستحمار» انظر: علي شريعتي، العودة إلى الذات، م. س. ذ، ص ٧٥.

(٢) حسن البنّا، معنى الاستعمار، المصدر المشار إليه ص ١٨٣.

(٣) انظر على سبيل المثال: حسن البنّا، إلى أي شيء ندعو الناس، مجموعة الرسائل، ، م. س. ذ، ص٥٢.

(٤) حسن البنّا، معنى الاستعمار، م. س. ذ، ص١٨٣.

(٥) انظر التفاصيل: حسن البنّا، بين الأمس واليوم، م. س. ذ، ص١٥٢و١٥٣ حيث يعرض بمرارة واقع تلك السيطرة ويبين اقتسام الدول الأوربية فيما بينها لبلدان العالم الإسلامي.

الأقطار- حين استنامت بلاد المسلمين تحت لواء العثمانيين- حتى كان كشف أمريكا عملاً من أعمال أسبانيا، وكشف طريق الهند عملاً من أعمال البرتغال، وتوالت فيها صيحات الإصلاح، ونبغ بها كثير من المصلحين وأقبلت على العلم الكوني والمعرفة المنتجة المثمرة. وانتهت بها هذه الثورات الإصلاحية إلى تكوين القوميات وقيام دول قوية جعلت هدفها جميعا أن تمزق الدول الإسلامية.. وتحالفت هذه الدول الفتية على ذلك أحلافًا رَقَتْ بها إلى درجة القداسة في كثير من الأحيان (....) وامتدت الأيدي الأوربية بحكم الكشف والضرب في الأرض.. إلى كثير من بلدان الإسلام النائية كالهند وبعض الولايات الإسلامية المجاورة لها.. وأخذت تعمل في جدٍّ للوصول إلى تمزيق دولة الإسلام القوية الواسعة وأخذت تضع لذلك المشروعات الكثيرة، تعبر عنها أحيانًا بالمسألة الشرقية وأخرى باقتسام تركة الرجل المريض.. واستمرت هذه المهاجمة أمدًا طويلاً انسلخ فيه عن الدولة العثمانية كثير من الأقطار الإسلامية، وقعت تحت السلطان الأوربي كالمغرب الأقصى وشمال أفريقيا.. واستقل فيه كثير من البلاد غير الإسلامية التي كانت تحت سلطان العثمانيين كاليونان ودول البلقان.. وكان الدور الختامي في هذا الصراع الحربي هو الحرب العالمية الأولى (١٩١٤- ١٩١٨م)، حيث هُزمت تركيا وحلفاؤها وبذلك سنحت الفرصة الكاملة لأقوى شعوب أوربا (إنجلترا وفرنسا) وإلى جوارها (إيطاليا) فوضعت يدها على هذا الميراث الضخم من أم الإسلام وشعوبه، وبسطت سلطانها عليها بأسماء مختلفة من احتلال واستعمار ووصاية وانتداب»[1].

ولم تكن السيطرة السياسية والاقتصادية وحدها هي كل ما أدركه البنَّا من أبعاد «الاستعمار الغربي»؛ إذ يتضح من بعض نصوص رسائله ومقالاته الكثيرة، ومن دلالات مواقفه العملية- التي ستُبْحَثُ في الباب الثالث من هذا الكتاب- المتصلة بقضايا التحرر والاستقلال سواء في مصر أم في العالم الإسلامي بصفة عامة، أن الغرب الاستعماري بالنسبة لحسن البنَّا يعني الاستغلال الاقتصادي والهيمنة العسكرية والسياسية، كما يعني التدمير الاجتماعي بتحطيم نفسيات الشعوب وإشاعة قيم الحضارة المادية مثل الأنانية والأثرة لتحل محل التراحم والتعاون والإخاء، ويعني أيضًا الغزو الثقافي، والعدوانية والروح الصليبية

(١) المصدر السابق نفسه ص ٥١، ٥٢.

المتعصبة[1] . وفي جملة واحدة يعني الاستعمار الغربي كل أبعاد التحدي الحضاري الذي يهدف إلى أمر واحد في النهاية هو - حسب قول البنَّا- «القضاء على الإسلام»، وهو يرى أن الغرب في سبيله لتحقيق هذا الهدف «يسير وفق خطة واحدة مرسومة وإن اختلفت أشكالها ومظاهرها»[2] .

ويمكن الاستشهاد في هذا المجال بنصوص كثيرة للبنَّا، نقتصر على ذكر نموذج منها يعبر فيه عن تصوره وإدراكه لتلك الأبعاد التي يمثلها الاستعمار، فهو يقول: «إن المستعمرين جعلوا نصب أعينهم كتم أنفاس المسلمين وخنق حريتهم، وتهديد ثقافتهم المجيدة وإبدالها بثقافة خليعة مستهترة لا تمت إلى الفضيلة ولا تنتسب إلى الرجولة.. وهم يرون أن تعاليم الإسلام وشدة روحانيته أكبر عائق أمامهم يعترض مطامعهم من استغلال الشرق وإطفاء نور حريته ودوامه في أيديهم ضعيفًا مستكينًا مستعبدًا ذليلاً»[3] .

ثم إن البنَّا يلفت إلى ما يقوم به الاستعمار من استغلال اقتصادي ونهب منظم لخيرات العالم الإسلامي وحرمان أهله منها، من خلال وسائل متعددة كالشركات الأجنبية[4] والتدخل الاقتصادي «وإغراق البلاد برؤوس أموالهم ومصارفهم وشركاتهم، واستئثارهم دون الأهلين بالأرباح الطائلة»[5] ، ومن خلال قيامهم - الأجانب- «بوضع أيديهم على أفضل منابع الثروة في العالم الإسلامي، شركات أو أفرادًا، فالصناعة والتجارة والمنافع الهامة والمرافق الرئيسة كلها بيد هؤلاء الأجانب حقيقة، أو الأجانب الذين اتخذوا من الجنسية المصرية- على سبيل المثال- شعاراً وما زالوا يحنون إلى أوطانهم ويؤثرونها بأكبر أرباحهم»[6] .

---

(١) سيأتي بعد قليل بيان رؤية البنَّا للغرب كصليبية جديدة، أما بقية الأبعاد المذكورة فيعتبر البنَّا، والإخوان المسلمون بصفة عامة أول من نبه إليها وحذر من نتائجها وبصفة خاصة «الاستعمار الثقافي» الذى لم يكن موضعًا لهجوم المنادين بالتحرر والاستقلال من غير الإسلاميين، وقد لاحظ ميتشل في دراسته عن الإخوان هذا الأمر.

انظر: ريتشارد. ب. ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، الجزء الثاني التنظيم والأيديولوجية، ترجمة منى أنيس وعبد السلام رضوان (القاهرة: مكتبة مدبولى، ب. ت) ص ١٤٢- ١٤٦.

(٢) حسن البنَّا، ذكرى الظهير البربرى يوم ١٦ مايو، ج أ م س، -٣ - ٢- ٢٠ صفر ١٣٥٣.

(٣) المصدر السابق، المقال المشار إليه نفسه.

(٤) انظر على سبيل المثال تنديده بتلك الشركات وقيامها بنهب ثروات البلاد في رسالة دعوتنا، ضمن مجموعة الرسائل، م. س. ذ ص ٣٤.

(٥) المصدر السابق، ص٣٤.

(٦) حسن البنَّا، مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامي، ضمن مجموعة الرسائل، م. س. ذ، ص ٢٥٦.

ورأى البنّا أن هذا النهب المنظم والاحتلال الاقتصادي «أشد وطأة وأبعد أثرًا من الاحتلال العسكري»[1] وأن الأخطر منهما معا هو سعي أوربا « لاحتلال النفوس والأفكار قبل أن تحتل البلاد والديار حتى إذا تم لها ما تريد لم تجد نفسًا قوية تطالب بحقها ولم تلق روحًا مؤمنة تستمد قوتها من إيمانها»[2].

ومن أهم ما أشار إليه البنّا في هذا المجال من آثار الغرب الاستعماري هو قيامه بتزييف القيم والمفهومات لدى المسلمين من خلال مؤسسات ومناهج التعليم الحديثة، التي يسيطر عليها؛ سواء في البلدان الإسلامية أم في بلدان أوربا وجامعاتها التي تذهب إليها البعثات من أبناء المسلمين. ويضرب البنّا مثلاً بمفهوم «الدين» وكيف استطاع الغرب عبر تلك القنوات أن يفرض المضمون الذي يجرد الدين من وظيفته الاجتماعية ويحصره في نطاق العلاقة الشخصية بين الفرد وخالقه. ويتحدث بنبرة أسى عن أبناء المسلمين الذين اقتنعوا بهذا الفهم الذي لا يصلح إلا في أوربا؛ حيث صاروا يتحدثون بلسان المستعمر: «فإذا نادى الإخوان مثلاً بأن السياسة جزء من الدين - الإسلام- وجدوا من بين المصريين المسلمين من ينكر عليهم ذلك»[3].

ولعل «تجزئة وتقسيم البلدان كأثر من آثار السياسة الاستعمارية، كانت أكثر الأمور التي ركز عليها لبيان مخاطرها على حاضر ومستقبل العالم الإسلامي في مواجهته مع الغرب، وفى سعيه للاستقلال وتحقيق النهضة إذ إن واقع التجزئة من شأنه- كما يرى البنّا- التمكين للاستعمار وتماديه في إيقاع الظلم واستخدام أساليب البطش والتنكيل بشعوب المستعمرات[4] إذ ينفرد بكل منها على حدة، كذلك فمن شأن التجزئة أيضًا في ظل زوال السلطان السياسي للدولة الإسلامية من المسرح العالمي أن يقع الاضطهاد بالأقليات الإسلامية التي ألحقت قسرًا بروسيا وببعض الدول الأوربية.

ولئن كان البنّا لم يستثن أيًا من دول الاستعمار من التنديد بها ومهاجمة سياساتها، إلا أنه

(١) حسن البنّا، هذا الجنيه، ج أ م ى - ١٤٩- ١-٢ ذى الحجة ١٣٦٥- ٢٧ أكتوبر ١٩٤٦.

(٢) حسن البنّا، من أعلام النبوة، مقال سبقت الإشارة إليه.

(٣) حسن البنّا، نظرات فى إصلاح النفس. . م س ذ، ص ١٩٩، ٢٠٠، بتصرف يسير في الصياغة.

(٤) كان البنّا دائم التنديد بالممارسات القمعية للاستعمار الفرنسي والبريطاني والإيطالي في البلدان المستعمرة وكتب مقالات عديدة بهذا الشأن يصعب حصرها منها على سبيل المثال: فى ذكرى الظهير البربرى مقال سبقت الإشارة إليه، ومنها: لقد عرفنا الطريق، ج أ م ن ش، ٥٥٥- ٢ - ١٠ ربيع الثاني ١٣٦٧- ٢٠ فبراير ١٩٤٨.

وجه أكبر قدر من تنديده وهجومه إلى بريطانيا ليس لأنها كانت تحتل مصر فحسب، وإنما للجرائم الفظيعة التي ارتكبتها في مناطق عديدة من العالم الإسلامي، فبريطانيا على حد قوله: « هي التي فعلت بالعالم الإسلامي وبدول العروبة والإسلام الأفاعيل ووقفت لهم بالمرصاد ثلاثة قرون تحطم من كيانهم وتهد من بنيانهم»[1].

ثالثا الغرب الصليبي:

ليس ثمة حاجة إلى التذكير باستمرار تأثير ترسبات الحروب الصليبية في تكييف العلاقة بين الشرق والغرب. وعلى أية حال فقد تحدد فهم البنَّا لصليبية الغرب بهذا الإرث التاريخي، وبرؤيته المباشرة واحتكاكه بإرساليات التبشير، التي تزايد نشاطها بصورة واضحة في ظل السيطرة الاستعمارية على مصر وغيرها من بلدان العالم الإسلامي.

ويهمنا في هذا المجال بيان كيف فهم البنَّا العلاقة بين التبشير - الكنيسة من خلفه - وبين الاستعمار. وبهذا الصدد يتضح أن البنَّا قد نظر إلى التبشير باعتباره أداة من أدوات السياسة الاستعمارية، وهذا لا ينفي أنه كان مدركًا في الوقت نفسه لحقيقة الدوافع الدينية المتعصبة التي حركت المبشرين ليمارسوا نشاطهم في البلدان الإسلامية، ولعل هذا ما دفع به لأن يخاطبهم بقوله» أمامكم الشعوب الوثنية قد تجدون فيها مرتعًا خصبًا وعقولاً ساذجة.. فخير لكم أن تعملوا في غير بلاد المسلمين التي عرف بناؤها من أنتم وماذا تعملون»[2].

والحقيقة أن العلاقة بين الاستعمار والصليبية علاقة معقدة ليس من السهل تقرير أيهما في خدمة الآخر، ومع ذلك فهناك فواصل واضحة بين « صليبية الغرب» من ناحية واستعماريته» من ناحية أخرى، وهذا ما أكده أحد مخططي السياسة الاستعمارية الفرنسية[3] خلال العقود الأولى من هذا القرن، ومعروف أن فرنسا معقل الكاثوليكية في العالم.

ويتسق إدراك البنَّا للتبشير كأداة من أدوات الاستعمار، مع تفسيره لحركة السيطرة الاستعمارية على العالم الإسلامي - فقد سبق القول إن من أسبابها، ما تمخضت عنه ثورات عصر النهضة الحديثة في أوربا، تلك الثورات التي كان من نتيجتها تقويض سلطة الكنيسة زمنيًا، وإبعادها عن تسيير شئون السياسة والحكم، وعبر البنَّا عن ذلك بقوله: «إن الحضارة

(١) حسن البنَّا، دول العروبة والإسلام بين أطماع الاستعماريين وآمال الشيوعيين، ج أ م ي، ١٤٦-١-، ٢٨ ذو الحجة ١٣٦٥ - ٢٣ أكتوبر ١٩٤٦.

(٢) حسن البنَّا، المسيح بريء من المبشرين، ج أ م س، ٣٠-١-٦ ربيع الأول ١٣٥٢.

(٣) هو: اوجين يونغ وانظر كتابه: استعباد الإسلام (القاهرة، مكتبة زيدان العمومية، ١٩٢٨) ص ٤٤.

الأوربية قامت على قاعدة إقصاء الدين عن مظاهر الحياة الاجتماعية وبخاصة الدولة والمحكمة والمدرسة»(١).

ويلاحظ أن تعقيد العلاقة بين الاستعمار وبين الصليبية قد انعكس فى رؤية البنَّا للغرب من جانبه الصليبي الحديث. فازدياد نشاط الإرساليات في ظل حماية السلطات الاستعمارية جعل البنَّا ينظر إليها باعتبارها أداة « الاستعمار الثقافي»(٢) من خلال مشروعات الخدمة الاجتماعية والتعليمية كالمدارس والمستشفيات وغيرها، والهدف في كل الحالات هو - من وجهة نظره- «قتل روح الإسلام في الشرق وإضعاف سلطانه في نفوس بناء الشرق»(٣) وطبقا لهذا التصور يكون التبشير في خدمة الاستعمار وأغراضه المختلفة، وهذا ما يؤكده في موضع آخر بقوله: «إن أوربا لم تبق المسيحية إلا كتراث تاريخي وعامل من عوامل تهذيب البسطاء والأغرار من دهماء الشعوب، ووسيلة من وسائل التغلب والاستعمار وقضاء المآرب السياسية»(٤).

ولاشك أن التبشير قد خدم الأهداف الاستعمارية. ولا يتناقض هذا مع إرث العداوة والصراع بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة في أوربا، فعندما يكون الأمر متعلقًا بمواجهة الإسلام والمسلمين تسري القاعدة القائلة بأن « الكفر ملة واحدة». وإضافة إلى ذلك ربما يكون نشاط الإرساليات في خدمة أهداف الاستعمار نابعًا من رغبة الكنيسة في العودة إلى ممارسة النشاط السياسي ويكون التبشير وخدمة السلطة الاستعمارية مقدمة للإقرار بتلك العودة، وتوجد دلائل كثيرة من أعمال كبار المبشرين «تؤكد ما سبق، فعلى سبيل المثال صدرت أربعة كتب في الفترة من سنة ١٩٢٦ إلى سنة ١٩٢٩ كتبها كبار القساوسة العاملين بالتبشير وعبروا فيها بصراحة عن قيامهم بخدمة الاستعمار لتحقيق أهدافه، وعن أملهم في عودة فعالية الدور السياسي للكنيسة. ومن تلك الكتب كتاب بعنوان (The Rebuke of Islam توبيخ الإسلام) جاء فيه: «إن الإسلام هو أبدًا ما ذكر للمسيحية بأنها عاجزة عن تمثيل الرب، إذ لو لم يكن هذا لكان يجب أن يكون محمدٌ مسيحيًا أما الآن فيجب رفع هذا العجز بالمبادرة إلى العمل لأن العالم كله قد أصبح للمسيح»(٥).

---

(١) حسن البنَّا، بين الأمس واليوم، م. س. ذ، ص١٥٥.

(٢) حسن البنَّا، ذكرى الظهير البربرى، م س ذ، وانظر ميتشل، م س ذ، ص١٤٧.

(٣) حسن البنَّا، ذكرى الظهير البربرى، م س ذ.

(٤) حسن البنَّا، بين الأمس واليوم، م س ذ، ص١٥٥.

(٥) نقلا عن مجلة الفتح- ١٥٨-٣، ٢٥ صفر ١٣٤٨-١ أغسطس ١٩٢٩.

وينظر البنَّا، من ناحية أخرى، إلى التبشير في علاقته مع الاستعمار، على أنه حرب صليبية جديدة، بل ويذهب إلى ما هو أبعد من ذلك عندما يؤكد أن أوربا ليست لا دينية ولم تتخل دولها عن الدين تماما، ويسوق من الشواهد ما يؤيد وجهة نظره، ومن ذلك محاولات السياسة الفرنسية الاستعمارية لتنصير البربر في المغرب العربي، وهو الأمر الذي اعتبره البنَّا من قبيل «الإحن الصليبية»[1]. كما يشير أيضًا إلى خطب موسيليني وهتلر وإلى اتفاق إيطاليا مع الفاتيكان والتزام ألمانيا بتعليم الدين فى مدارسها بموجب معاهدة بين الرايخ والباب[2].. وكل ذلك يؤكد في رأي البنَّا «أن أوربا الحديثة فاتيكانية»[3]. وينعي على الداعين لتقليدها موقفهم لأنهم ما زالوا يقولون «إن أوربا لا دينية».

ويتضح لنا مما سبق أن هناك تمييزًا واضحًا في رؤية الإمام لموقف دول أوربا وشعوبها من المسيحية. فهو يؤكد أنها -كدول- أصبحت علمانية لم تبق على المسيحية إلا كتراث تاريخي، وأن نهضتها قامت على أنقاض سلطة الكنيسة، ويؤكد من ناحية أخرى على أن أوربا -كمجتمعات- لا تتنكر للدين وأن ممثلي حكوماتها مغتبطين بالوحدة بين الدين والدولة[4]. وفي رأينا أن مثل هذا التداخل يرجع إلى التعقيد والالتباس في علاقة الكنيسة بالدولة في أوربا الحديثة من ناحية، وإلى براجماتية ساسة أوربا خاصة في أثناء الأزمات التي شهدها العالم خلال النصف الأول من هذا القرن من ناحية أخرى.

رابعًا موقف البنّا من التكنولوجيا الغربية الحديثة:

يعتبر التقدم التكنولوجي من أهم ملامح الغرب المعاصر. وهذا التقدم محور أساسي من محاور الحديث عن مشكلة النهضة. ولا شك أن امتلاك الغرب للوسائل المتقدمة في مجال السيطرة على البيئة واستغلالها وفي مجال تنظيم وإدارة مرافق الحياة بصفة عامة، يعد من أجلى مظاهر تفوقه المادي مقارنة بما عليه حال الشرق الإسلامي. وهذا ما أدركته جمهرة مفكري الإصلاح الإسلامي[5] الذين تعاقبوا منذ بداية الاحتكاك بأوربا الحديثة.

---

(١) حسن البنَّا، واجب العالم الإسلامي أمام ما نزل به: ما هي الوسائل العملية الممكنة، مجلة الفتح ٢٥٥- ٥، ٢ صفر ١٣٥٠.

(٢) حسن البنَّا، ومع هذا يقولون أوربا لا دينية! ج أ م س، - - ١، ١٠ جمادى الأولى ١٣٥٢.

(٣) المصدر السابق، المقال المشار إليه نفسه.

(٤) المصدر السابق، نفسه.

(٥) انظر فهمي جدعان، أسس.. م. س. ص٣٨٧، ص ٤٠٢ حيث يعرض أفكار مجموعة من المفكرين منهم رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، ورفيق العظم ومصطفى الغلاييني والإمام محمد عبده وعبد القادر المغربي ورشيد رضا.

ويختلف موقف البنَّا من التقدم التقني للغرب عن موقفه من نمط قيم وأساليب حياة المجتمع الغربي، وإن كان لا يمكن الادعاء بأن التقدم التقني منفصل تمامًا عن نمط الحياة وقيمها، تلك القيم التي سبق القول بأن البنَّا يرفضها رفضا جازمًا لأنه رآها تهدد هُويَّة الأمة في الصميم.

ولا يختلف موقف الشيخ البنا كثيراً عن مواقف رواد التجديد من المفكرين الإسلاميين كالطهطاوي، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وشيكيب أرسلان، وأمثالهم؛ إذ دعوا في هذا المجال إلى ضرورة التمييز بين حسنات وسيئات الغرب وإلى اقتباس بعض منجزات العلوم التطبيقية مع حرصهم على الاحتفاظ بهويتهم الشرقية الإسلامية[1].

فالبنَّا يقرر أن حضارة الغرب الحديثة «قامت معتمدة على العلم والكشف والاختراع وهي عماد القوة والسلطان»[2]. ويرى أن الشعوب الغربية «قد وصلت من حيث العلم والمعرفة واستخدام قوى الطبيعة والرقي بالعقل الإنساني إلى درجة سامية (. . .) وقد عنيت بالتنظيم والترتيب، وتنسيق شئون الحياة العامة تنسيقًا بديعًا يجب أخذه عنها كذلك، وهذه حقائق لا يكابر فيها إلا جاهل أو معاند»[3]. على حد تعبيره، إذن فهو لا يعترض على منجزات التقدم العلمي الغربي، كما أنه لا يرفض الاستفادة منه، وهو في ذلك يؤسس وجهة نظره انطلاقًا من تعاليم القرآن الكريم. فالقرآن- من وجهة نظر البنَّا- «لا يأبى أن يستفيد بناؤه بكل نتائج العقل الإنساني والعلم الإنساني، وأن يأخذوا بأفضل ما في النظم الحيوية العملية من نظريات ومظاهر لا تتعارض مع كليات الإسلام ومقاصده، بل إنه يشجع - أي القرآن- على ذلك ويدعو إليه»[4].

ولكن البنَّا لا ينظر إلى التمدن الغربي نظرة انبهار تعميه عن إدراك بقية الجوانب التي تنطوي على بعض المثالب، ويتضح هذا من انتقاده للغرب في بعض جوانب تقدمه العلمي التكنولوجي. فهو لا يرى أن كل منجزات هذا التقدم جديرة بالنقل أو بتقليدها، ويوجه انتقاده إلى ناحيتين، الأولى هي استخدام الغرب لتلك المنجزات في إنتاج أسلحة الدمار والبطش وخاصة بالشعوب الضعيفة التي وقعت تحت سيطرته، ويلقي اللوم على دعاة

---

(١) انظر: نازك سابايارد، الرحالون. . .، م س ذ، ص٤٤٩.

(٢) حسن البنَّا، أربعة أدلة. . .، م. س. ذ.

(٣) حسن البنَّا، الأمة العربية بين حضارتين، ج أ م ن ش ٧-٣، ٣ ربيع الثاني ١٣٦٤- ١٧ مارس ١٩٤٥.

(٤) حسن البنَّا، من أهداف الفكرة: العنصر المفقود، ج أ م ن ش - ٥ - ٢-٢ ربيع الأول ١٣٦٣ - ٢٦ فبراير ١٩٤٤.

التَّغَرُّب المنبهرين بتقدم الغرب لقيامهم بالإسهام في تمكين الغرب الاستعماري من السيطرة على الشعوب الشرقية، فيقول -مشيراً إلى جماعة التَّغَرُّب- إنهم ملؤوا الدنيا صياحًا وجلبة أن قد ظهر النور ومضت عصور الجهالة وبقي على الناس أن يؤمنوا بأوربا وأمريكا ونظرياتها . . وبهذه الدعاوى مكن الأوربيون لأنفسهم في بلاد لم يكونوا لينالوا منها لو لم تنخدع لهم»[(١)] .

وأما الناحية الثانية من نواحي التقدم الغربي التى يوجه البنَّا إليها انتقاده فهي افتقاد هذا التقدم إلى «الإيمان بالله وحسن معرفته ودوام الاتصال به وانتظار الجزاء منه» وهو ما يسميه «العنصر المفقود»[(٢)] أي أنه يرى تقدم الغرب أو مدنيته الحديثة تفتقد إلى الضوابط الأخلاقية والقيم الروحية .

وبانتقاده لمدنية الغرب على النحو السابق، وضحت لديه الرؤية التي أكد عليها رواد الفكر الإسلامي السابقين بشأن الموقف من هذه المدنية، وقد ذهبوا إلى أنها» ليست شراً كلها وليست خيراً كلها كذلك»[(٣)] والسؤال الهام هنا هو: ماذا نأخذ وماذا نترك أو نرفض؟ وما معيار الأخذ أو الرفض؟

أما عن المعيار فهو كما يقول البنَّا « القرآن الكريم . . لأنه خير كله وعلى ضوئه نتبين الصالح من نظم الاجتماع وغير الصالح»[(٤)] . وأما ماذا يؤخذ من منجزات مدنية الغرب وماذا يرفض فالبنَّا يقدم بهذا الخصوص عدة نماذج من الإجابات التي تشير إلى المجالات الرئيسة التي يمكن اقتباسها وتكييفها طبقا لما يفرضه معيار الأخذ والرفض. فمثلا، يقول في مجال التعليم: «لنا أن نأخذ عن مدارس الغرب ومناهجه عنايتها بالعلوم الطبيعية ، والمواد العلمية والمعارف الحيوية التي ترمي إلى إدراك سر الوجود ومعالجة مشكلات الحياة، وهو العنصر الجوهري في رقي الغرب، ولنا أن نأخذ عن مدارس الغرب ومناهجه عنايتها بالتربية الحديثة ومراعاة

---

(١) حسن البنَّا، رسالتان، ج أ م س - ٢٢ -١- ٢٦ شعبان ١٣٥٢، وانظر أيضًا حيث يؤكد المعنى نفسه فى: أربعة أدلة، مقال سبقت الإشارة إليه.

(٢) حسن البنَّا، من أهداف الفكرة: العنصر المفقود، مقال سبقت الإشارة إليه. وانظر أيضًا حيث يؤكد المعنى نفسه: الأمة العربية بين حضارتين، مقال سبقت الإشارة إليه أيضًا.

(٣) حسن البنَّا، تفسير القرآن الكريم بمجلة المنار الجزء الخامس المجلد الخامس والثلاثون غرة جمادى الآخرة ١٣٥٨ - ١٨ يوليه ١٩٣٩.

(٤) المصدر السابق، المقال المشار إليه نفسه.

مطالبها وتأسيس طرق التعليم على أسس وطيدة من دراسة نفس الطفل وطبائعه . . . (. . .) بل لابد لنا من ذلك ولا غضاضة علينا فإن العلم حق مشاع للجميع ونتائج العقول لا صعوبة في نقلها من أمة إلى أخرى»(١) . أما إذا كان الغرب ينحي الدين عن مناهج التعليم، فالبنَّا يؤكد هنا «أننا لسنا ملزمين بتقليدهم في خطئهم»(٢) .

وفى مجال تنظيم وإدارة مرافق الحياة المختلفة يقول البنَّا : « إن الإخوان المسلمين يسلمون بأن نقتبس من غيرنا» الغرب»«ما في نظمهم من معارف صالحة، وشكليات نافعة ولكنهم يرون إلى جانب هذا أن تلبس هذه المعارف وتلك الأوضاع الثوب الإسلامي وأن تشيع روح العقل الإسلامية من مراقبة الله، والأخُوَّة والإنسانية، والابتعاد عن الأثرة»(٣) . ويتضح من ذلك إدراكه لخطورة بعض القيم اللصيقة ببعض منجزات التقدم الغربي، ومن ثم يؤكد على ضرورة تكييف تلك المنجزات وضبطها بروح القيم الإسلامية .

ويمكن أن يقال- استئناسًا بالمثالين السابقين- أن هذا الموقف الذي يعبر عنه البنَّا «موقف انتقائي» إلا أنها « انتقائية» ذات هدف محدد ويضبطها معيار ثابت لتصب نتائجها في مجرى السعي لإسعاد البشرية لا لتعذيبها كما يفعل الغرب . . وفي كل الأحوال لم يكن بوسع البنَّا أن يتغاضى عن ضرورة التأكيد على الاستفادة مما كان يسميه «حسنات المدنية المعاصرة» لأن حل مشكلة ماذا نأخذ وماذا نرفض من مدنية الغرب المتقدمة، يمثل جانبا من جوانب الإجابة على السؤال الأساسي وهو : كيف السبيل إلى تحقيق النهضة الإسلامية المنشودة في هذا العصر؟



(٤٦١) حسن البنَّا، هل نسير في مدارسنا وراء الغرب : مجلة الفتح- ١٦٥- ٤- ١٦ ربيع الثاني ١٣٤٨ - ١٩ سبتمبر ١٩٢٩ ص٨.

(٤٦٢) المصدر السابق، المقال المشار إليه نفسه .

(٤٦٣) حسن البنَّا، العنصر المفقود م س ذ.

٤
الأسس الروحية والدعائم السياسية للنهضة

تبين مما سلف أن مفهوم البنّا للنهضة - بحكم أنه مستمد من القرآن الكريم - يتضمن التقدم المادي (التكنولوجي) أو ما كان يسمى بمصطلحات المرحلة بـ « التمدن» ؛ مع وجوب أن يكون منضبطا بالقيم الإسلامية، وخاصة ما كان من تلك القيم ذا طابع إنساني عام - بالإضافة إلى طابعها الخاص على المستوى الفردي والاجتماعي - كالعدل والرحمة والتعاون والأخوة الإسلامية.

كما تبين أن لديه اعتقادا حازما بضرورة عودة المسلمين إلى قيادة البشرية لتجسيد المعنى القرآني للنهضة أو للرقي. لكن كيف يمكن أن يتحقق هذا عمليًا؟ ذلك لن يكون إلا بعودة المسلمين إلى الإسلام وإحياء تعاليمه ومبادئه في مختلف مجالات الحياة، ومن استقراء التاريخ يجد البنّا ما يؤكد رؤيته تلك فيقول: «يوم كان المسلمون مسلمين كانوا سادة، ويوم نبذوا هذا الإسلام وشرّعوا لأنفسهم وصلوا إلى ما هم فيه، وسيظلون كذلك حتى يعودوا إلى دينهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]»[١].

وتلخص العبارة السابقة رؤية البنّا في تحديد «وجهة النهضة»، فهي مرهونة بالعودة إلى الإسلام في صفائه الأول، لا بالتوجه ناحية «الغرب». ولا يختلف البنّا في ذلك كثيرًا عن أغلبية سابقيه من رواد التجديد والإصلاح الإسلامي في العصر الحديث منذ محمد بن عبد الوهاب مرورًا بالأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وشكيب أرسلان وغيرهم. فقد « انطلقوا من مبدأ التوحيد النظري بين الإسلام والمدنية»[٢]. (أو النهضة) أما الأسس الجوهرية التي ينبغي التعويل عليها من أجل تحقيق تلك النهضة عمليا، فغالبًا ما نظروا إليها نظرة أحادية تؤكد على أساس واحد جوهري باعتباره محور القضية وما عداه فروع مكملة له، فمثلاً «كان هذا الأساس عند بعضهم عَقَدِيًا مشتقًا من عقيدة التوحيد، وكان عند بعضهم الآخر سياسيًا مستلهمًا من ضرورة السلطة الوازعة، وكان عند الآخرين أمرًا قيميًا مؤسسًا على القيم

(١) حسن البنّا، سؤال، (م. س. ذ).

(٢) انظر فهمي جدعان: أسس التقدم. . . ، م. س. ذ، ص ١٨١.

الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية»[1]. وهنا يكمن موضع اختلاف وتميز البنَّا عن سابقيه، فقد أدرك أن تعدد علل الانحطاط يستوجب تعدد الأسس التي تقوم عليها النهضة، ومن هنا تعتبر سمة الشمول، في النظر والإحاطة بالجوانب المختلفة للقضية، إحدى محددات منهجه في التفكير بصفة عامة، وفيما يخص قضية النهضة « تحتاج منهاجا شاملاً يصلح الأخلاق والاجتماع والفكر والاقتصاد ويحقق آمال الوطن» ثم يقول: «ولعلنا إن فتشنا عن هذا المنهج لن نجده في غير القرآن ومبادئ الإسلام»[2]. وبذلك يستمد شمولية تفكيره في قضية النهضة من شمولية فهمه للإسلام أيضًا كإطار مرجعي أعلى.

وليس من المهم الآن الدخول في تفاصيل تفنيده للاتجاهات الأخرى التي جعلت «الغرب» قبلة لها. فقد ثبت لمعظم أصحاب تلك الاتجاهات أنفسهم خطأ توجهاتهم نحو الغرب وتنكرهم للإسلام. إن المهم هنا هو بيان تصورات البنَّا الفكرية واجتهاداته فيما يتعلق بالأسس والدعائم التي تشكل فى مجموعها شروطًا لتحقيق النهضة. وهذا لا يمنع من الإشارة إلى بعض مجادلاته الفكرية مع أنصار الاتجاهات المشار إليها. ويمكن تقسيم تلك الأسس إلى روحية ومادية، وتقسيم الدعائم إلى فكرية وسياسية.

أولاً الأسس الروحية والمادية للنهضة:

أولى البنَّا اهتمامًا كبيراً للروحية والمادية، كأسس لازمة للنهضة، ويأتي اهتمامه وتأكيده على الجمع بين الجانبين في مواجهة الأفكار التي كانت تروجها الاتجاهات الأخرى الداعية لاقتفاء أثر الغرب، في الفصل بين الناحيتين المادية والروحية. فمن رأيه أن الأمة تحتاج في نهضتها إلى «الإيمان القوي.. المرتكز على قواعد ثابتة من روحها ونظرتها.. وإلى القوة المادية التي يظهر بها هذا الإيمان فيعرب للناس عن وجوده ويبرهن للخصوم على قوته وثباته»[3].

ويشمل الجانب الروحي كأساس للنهضة لدى البنَّا مجموعة من الأخلاقيات والفضائل النفسية كلها ترتبط وتصدر عن «الإيمان بالله». هذا الإيمان الذي يقتضي الإيمان بعظمة الرسالة الإسلامية، والاعتزاز باعتناقها والأمل في تأييد الله لأهلها[4]. ونلاحظ في هذا المجال كثرة

---

(١) التفاصيل المتعلقة بذلك فى المرجع السابق ص ١٨٥ - ٥٤١ .

(٢) حسن البنَّا، ناحية واحدة لا تكفي، ج أ م س - ٣٠ - ٢ - ٢١ شعبان ١٣٣٥، ٢٩ نوفمبر ١٩٣٤ .

(٣) حسن البنَّا، من وظائف الأمة الناهضة، ج أ س - ١٠ - ٤ - ٢٦ ربيع الأول ١٣٥٥ - ١٦ يونيه ١٩٣٦ .

(٤) حسن البنَّا، بين الأمس واليوم، م س ذ، ص١٥٥ .

تأكيده على تلك المعاني في كتاباته المختلفة. ويبدو أن السبب الأساسي لذلك هو طغيان الموجة المادية لحضارة الغرب، التي دمرت -إلى حد كبير- نفسيات الشعوب الإسلامية. وأكبر دليل على ذلك انبهار طوائف دعاة التغريب بتلك الحضارة ودعوتهم الملحة لتقليدها، الأمر الذي كان يعني ترسيخ مشاعر اليأس التي سيطرت على المسلمين لمدة طويلة إزاء الهيمنة الظاهرة للتقدم الغربي في شتى المجالات المادية.

ولهذا جعل البنّا تبديد مشاعر اليأس لدى المسلمين هدفًا من أهدافه، ومقدمة لا مفر منها لترسيخ الأمل في النفوس. وقد استخدم في سبيل ذلك أقصى ما استطاع من الحجج ووسائل الإقناع من القرآن والسنة وعبر التاريخ وسنن الاجتماع، ومن ذلك قوله: «إن القرآن يضع اليأس في مرتبة الكفر، ويقرن القنوط بالضلال ﴿قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّالُّونَ﴾ [الحجر: ٥٦] وإن القرآن ليقرره ناموسا كونيا لا يتبدل ونظامًا ربانيا لا يتغير أن الأيام دول بين الناس وأن القوي (الغرب) لن يستمر على قوته أبد الدهر، والضعيف (الشرق) لن يدوم عليه ضعفه مدى الحياة ولكنها أدوار وأطوار تعترض الأمم والشعوب كما تعترض الآحاد من الأفراد»(١).

ومن الأخلاق المرتبطة بالجانب الروحي والتي يجب أن يتحلى بها إنسان النهضة الإسلامية التي ينشدها البنّا للشرق - بل وللعالم كله - خلق الصبر، وهو في مفهوم البنّا «أول اللبنّات القوية في بناء الأمم الناهضة، وذلك هو السر في أن الله فرضه على المؤمنين وأمرهم به «فلا نهوض إلا بعزيمة ولا نصر إلا مع الصبر» (٢). ومن تلك الأخلاق أيضًا «الثبات الراسخ والتضحية الكثيرة والاحتمال البالغ»(٣). وهذه الأخلاق وغيرها من الفضائل لن تأتي من «الغرب» صاحب المدنية الحديثة إذ إنه مفتقر إليها أصلاً، وإنما مصدرها الوحيد، كما يؤكد البنّا هو «الإسلام».

ومن المفارقات الجديرة بالذكر هنا، أنه في الوقت الذي كان البنّا يطرح فيه ضرورة قيام النهضة على أسس تجمع بين الروح والمادة، كان أنصار «التغريب» ما زالوا مصرين على آرائهم في ضرورة تقليد الغرب « وإلقاء قنبلة الاستسلام للأوربي»(٤). حسب وصف علي شريعتي. ووجه المفارقة هو أنه في الوقت نفسه كان كبار مفكري الغرب قد بدؤوا ينتقدون حضارتهم

(١) حسن البنّا، بين اليأس والأمل، ج ا م ى - ١٨٦ - ١ - ١٨ المحرم ١٣٦٦ - ١٢ ديسمبر ١٩٤٦.
(٢) حسن البنّا، من أخلاق الأمم الناهضة، الصبر، ج أ م س - ١٤ - ٤ - ٢٥ ربيع الثاني ١٣٥٥ - ١٤ يوليه ١٩٣٦.
(٣) حسن البنّا، إلى الأمة الناهضة ج ا م س ٤٢ - ٤ - ١٣ ذو القعدة ١٣٥٥ - ٢٦ يناير ١٩٣٧.
(٤) انظر علي شريعتي، العودة إلى الذات م. س. ذ، ص ٦٠.

ويضجون بالشكوى من المأساة الروحية التي تعيشها المجتمعات الغربية ومن هؤلاء على سبيل المثال: المؤرخ الإيطالي الشهير فريرو الذي عبر عن تلك المأساة في قوله «أعتقد أن الشرق والغرب يلتقيان في ذهن كل فرد متحضر.. إن الشرق اليوم في أمس الحاجة لأسباب حضارتنا (المادية) ونحن كذلك في أشد الحاجة لأصول حضارة الشرق (الروحية).. لهذه الأسباب نتجه بقلوبنا صوب ماضي الشرق الذي توشك أن تهدم حضارتنا بقاياه»(١). وليس ثمة حاجة إلى الإشارة مرة أخرى إلى مواقف وآراء أمثال طه حسين وسلامة موسى وغيرهما.

ولا يغفل البنَّا الجانب المادي كأساس للنهضة، وإن كان يؤكده محكومًا بالقيم الروحية ذاتها ومنظومة الأخلاق الفاضلة التي حض عليها الإسلام، وقد عبر عن ذلك في مواضع كثيرة من مقالاته ورسائله. والفقرة التالية من أشمل ما عبر به عن وجهة نظره، وهي قوله: «يظن كثير من الناس أن الشرق تُعْوِزُه القوة المادية من المال والعتاد وآلات الحرب لينهض ويسابق الأمم التي سلبت حقه وهضمت أهله.. وذلك صحيح ومهم ولكن أهم منه وألزم، القوة الروحية من الخلق الفاضل والنفس النبيلة، والإيمان بالحقوق ومعرفتها، والإرادة الماضية في سبيل الواجب، والوفاء الذي تنبني عليه الثقة والوحدة وعنهما تكون القوة» ثم يقول «إن الشرق لو آمن بحقه وغير من نفسه واعتنى بقوة الروح وعني بتقويم الأخلاق لأتته وسائل القوة المادية من كل جانب وعند صحائف التاريخ الخبر اليقين»(٢).

وإذا كان قد أكد على ضرورة قيام النهضة الجديدة على أسس روحية ومادية معًا، فقد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك أيضًا إذ تصور أن التراث الروحي «للشرق» من شأنه إذا قُدِّمَ بشكل صحيح، أن يقيل حضارة الغرب الحديثة من عثراتها الروحية، بل إنه كثيراً ما أكد على أن الغرب نفسه مضطر إن عاجلاً أو آجلاً إلى الاقتباس من «روحانية الشرق»، وبغض النظر عما إذا كان تأكيده هنا يعتبر جزءًا من محاولاته الدؤوب لبث الثقة وإحياء الأمل وتبديد اليأس، وإشعارهم بأنهم يملكون ما لا يملكه «الغرب» فى الجانب الروحي على الأقل، بغض النظر عن كل هذا - وهو أمر مهم - فإن تأكيده على حاجة الغرب للشرق في هذا المجال، هو المدخل الذي تصور أنه سيؤدي إلى إقامة جسور التعاون(٣). بين «الشرق والغرب» كمرحلة

(١) نقلا عن مجلة الهلال الجزء الخامس السنة ٤٧ أول مارس ١٩٣٩ - ١٠ المحرم ١٣٥٨ ص ٥٨٣- ٥٨٤.

(٢) حسن البنَّا، إلى أي شيء ندعو الناس، ضمن مجموعة الرسائل، م - س ذ، ص ٥٥.

(٣) من مقالاته العديدة التي تناولت هذا المعنى انظر على سبيل المثال: حسن البنَّا، الأمة العربية بين حضارتين ج أ م ن ش م س ذ.

على طريق توحيد الإنسانية تحت راية الأخوة الإسلامية عندما يعود المسلمون إلى مركز الصدارة أو ما كان يطلق عليه « أستاذية العالم».

ثانياً الدعائم الفكرية والسياسية :

بالإضافة إلى تلك الأسس الروحية والمادية التي تقوم عليها النهضة، يؤكد البنّا على ضرورة وجود دعائم فكرية وأخرى سياسية كشروط أساسية للمضي قدما فى سبيل تحقيق النهضة المنشودة.

أ- **بالنسبة للدعائم الفكرية**: ركز كثيرا على أهمية تجديد البنية الفكرية السائدة لدى مسلمى عصره، ويتضح ذلك من خلال مقالاته العديدة التي هى فى خلاصتها تأكيد دائم على رفض الاستسلام للمفهومات السائدة والشائعة عن « الشرق الإسلامي» والتي كانت تكرس فى النفوس معاني اليأس والاستسلام لواقع الانحطاط. وتتهم العقلية الإسلامية بأنها متخلفة بطبيعتها، أو بسبب من العقيدة الإسلامية. وكان رفض البنّا لتلك المفهومات يعني أيضًا رفض القبول بفكرة فصل الدين عن الحياة العامة وتجريده من وظيفته الاجتماعية وحصره في النطاق الشخصي(١).

ويمكن تحديد الدعائم الفكرية للنهضة في فكر البنّا وتحليلها كما يلي:

العقل ودوره كأداة للتفكير:

اعتمد بهذا الصدد البنّا على آيات القرآن الكريم التي تتناول «العقل البشري» بالتبجيل والتكريم والحث على الجد والعمل في إدراك الحقائق. ويخلص إلى «أن الإسلام اعتبر التفكير في المصنوعات الربانية والتبحر في أسرار الكون، عبادة لا تعدلها عبادة، وأن القرآن ربط بين قلب المؤمن والعقل المفكر وآخى بين الدين والعلم ووفق بين الإنسان والطبيعة وبين الفرد وبيئته»(٢).

وفي ظروف المناخ الثقافي والصراع الفكري بين الاتجاهات المختلفة التي عاصرها البنّا في مصر، كان عليه أن يحدد بوضوح حدود « دور العقل» ووظيفته وإلى أي مدى يمكن الاعتماد

---

(٤٧٧) انظر حول ذلك مقالاته التالية :
- السبيل إلى الإصلاح في الشرق. (م. س. ذ).
- من أهداف الفكرة: العنصر المفقود (م س ذ).
- نعمة، ج ا م ى - ٤٨١ - ٢ - ، ٣ ذو الحجة ١٣٦٦، ١٧ أكتوبر ١٩٤٧.

(٤٧٨) حسن البنّا، تفسير القرآن الكريم، مقال مجلة المنار الجزء السابع المجلد ٣٥ ربيع أول ١٣٥٩ - إبريل ١٩٤٠.

عليه. فالاتجاهات التغريبية كانت - بحكم تقليدها للغرب في تقاليده التي ترجع إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر- تدعي أن العقل البشري لا يمكن أن تحده حدوده، وأنه سيصل بمنطقه الذاتي إلى تحقيق أعلى درجات الرقي والتمدن، أما البنَّا فقد رأى أن من حق العقل أن يبحث ويتعمق وأن يحاول إخضاع الأشياء لهيمنته وحكمه «ولكن هذا العقل المفطور على البحث المشرق بنور الله لا يستطيع أن يتحرر مطلقًا من القيود المحيطة به، فهو مقيد بالبيئة ومقيد بالعاطفة وبالميول والأهواء وبالقصور الطبيعي الذي هو صفة كل كائن قابل للرقي، فأنَّى له أن يجد الحرية المطلقة أو يتخلص من أعباء الظروف والحادثات؟»[١].

وإضافة إلى ما سبق يحدد البنَّا علاقة العقل بالشرع، فيرى أن العقل بحكم الحدود التي يعمل ضمنها «لابد أن يسلم للمشرِّع الكبير خالق الكون ومدبر الأمر فيه»[٢]. وفي هذا لا يختلف البنَّا عن الإمام محمد عبده في رؤيته لدور العقل وحدود وظيفته، فكلاهما يرى «أن العقل الإنساني هو عماد العقيدة الإسلامية»[٣]. وقد استشهد البنَّا بآراء وأقوال الإمام محمد عبده في سياق تناوله للعقل وبيان منزلته في الإسلام ومن ذلك قوله: «إذا قدرنا عقل البشر قدره وجدنا غاية ما ينتهي إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني، وأما الوصول إلى كنه حقيقتها فحتمًا لا تبلغه قوته»[٤].

ويكشف البنَّا مدى تخلف وجهات نظر دعاة التغريب وتقليد الأوربيين عن علماء الغرب أنفسهم فيستشهد بأقوال بعضهم التي تؤكد اعترافهم بأن «العقل البشري» قاصر عن الوصول إلى إدراك كنه الحقائق. وممن استشهد البنَّا بأقوالهم في هذا الصدد جوستاف لوبون، وداروين- صاحب النظرية المعروفة باسمه- ووليم جيمس ووليم كروكس وغيرهم من كبار علماء الغرب وأساتذة جامعاته[٥]. ويوضح البنَّا أنه يرجع إلى أقوال هؤلاء لا لكي يؤكد بها رؤيته وإنما لينبه « المغرورين بعلوم «الفَرنَجَة»، المفتونين برقي أوربا المادي أيضًا من خطأ الانجراف في تيار تقليد الغرب بلا تبصُّر.

(١) حسن البنَّا، المعجزة الخالدة: ظلمات ونور، ج أ م س - ٢٩ - ٤ - ١١ شعبان ١٣٥٥ - ٢٧ أكتوبر ١٩٣٦.
(٢) المصدر السابق، المقال المشار إليه.
(٣) حسن البنَّا، تفسير القرآن الكريم، مجلة المنار الجزء السادس المجلد ٣٥ غرة رجب ١٣٥٨ - أغسطس ١٩٣٩.
(٤) المصدر السابق نفسه، حيث ينقل البنَّا العبارة المذكورة عن الإمام محمد عبده.
(٥) حسن البنَّا، المصدر السابق، المقال نفسه.

العلـــم:

ويقرنه البنَّا بالقوة المادية كأساس من أسس النهضة، ففي رأيه أنه «كما تحتاج الأمة الناهضة إلى القوة تحتاج إلى العلم الذى يؤازر هذه القوة ويوجهها أفضل توجيه ويمدها بما تحتاج إليه من مخترعات ومكتشفات، والإسلام يجعل العلم فريضة كالقوة تمامًا، ولم يفرق القرآن بين علم الدنيا وعلم الدين بل أوصى بهما جميعًا»(١). ويوضح مفهومه للعلم على ضوء منجزات العصر في العلوم التطبيقية التي تقدم فيها الغرب ويعتقد بهذا الخصوص» أن العلم لا وطن له»(٢). وهو يشير بذلك إلى علوم الغرب ولكنه لا يفتقد الرؤية النقدية التي افتقدها دعاة التغريب فيقول «إن مدنية أوربا ليست فيها من ناحية جمال إلا الناحية العملية وهذه لا يأباها الإسلام بل يحض عليها ويأمر بها وما عدا ذلك فنحن في غنى عنه وفي الإسلام خير منه لو كشف المسلمون أسراره وفهموه فهما صحيحًا»(٣).

وكان لطغيان موجة الدعوة لتقليد الغرب في كل شيء أثر كبير في تأكيد البنَّا على ضرورة التمييز بين النافع والضار من تلك المدنية الحديثة. فأوربا على حد قوله « لم تضحك علينا إلا بأدوات الزينة والتخنث وآلات اللهو ووسائل الشهوات وشغلتنا بذلك عن مهامِّ الأمور، فها نحن لم نبرع في المخترعات كما برعنا في الرقص والتمثيل ولم نَنْبُغْ في العلوم والمعارف نبوغنا في التهتك والخلاعة(٤).

ولا تمثل منهجية الاقتباس من العلم التطبيقي الغربي معضلة بالنسبة للبنَّا، باعتبار أن هذه المنهجية دعامة من الدعائم الفكرية للنهضة، فهو يضعها في سياق احتياجات العصر وتطوراته وتتلخص رؤيته حولها في قوله «إن لكل عصر وجهين: جميل وقبيح، ومن الغبن أن نترك جمال العصر (العلم العملي) لقبحه (التحلل والإلحاد والإباحية . . . إلخ) ومن الخطأ أن نتهاون في قبحه لجماله، بل نقف موقف الناقد البصير الذي يأخذ الطيب وينفي الخبيث»(٥).

(١) حسن البنَّا، إلى الأمة الناهضة، ج أ م س، (م س ذ).
(٢) حسن البنَّا، في إصلاح التعليم، ج أ م ن ش - ٥ - ٢ - ٢٩ ربيع الثاني ١٣٦٣ - ٢٢ أبريل ١٩٤٤.
(٣) حسن البنَّا، واجب العالم الإسلامي أمام ما نزل به، مجلة الفتح (م س ذ).
(٤) حسن البنَّا، المصدر السابق، المقال نفسه.
(٥) حسن البنَّا، حديث مع الأستاذ فريد وجدي حول ما نشرته عنه مجلة الحديث اللبنَّانية، مجلة الفتح - ١٥٩ - ٤ -٣ ربيع الأول ١٣٤٨ - ٨ أغسطس ١٩٢٩.

ولعل هذه الرؤية الواضحة هي التي دفعته لأن ينتقد ليس دعاة التغريب الصرحاء فحسب بل الذين يتخذون الإسلام ستاراً للترويج للتغريب أيضًا، وهؤلاء هم - حسب رأيه - « الذين جعلوا مدنية الغرب أساسًا يشكلون الإسلام على غرارها (. . .) فما وافق هذه المدنية من الإسلام شادوا به وطنطنوا بفضله، واكتسبوا بذلك عطف الجماهير ودعموا به ما ذهبوا إليه من الظهور بمظهر الذياد عن حمى الإسلام، وما استعصى من قواعد الإسلام ونظرياته على هذه المدنية . . قسروه على ذلك قسراً وزادوا فيه أو نقصوا وغالطوا أفهامهم وأفهام الناس معهم، ووجدوا في التأويل مندوحة لما يريدون حتى يخرجوا من ذلك كله بإسلام أوربي أو بأوربية شبيهة بإسلام (. . .) ثم تكون نتيجة جهادهم هذا أن يحللوا كل ما جاء به الغرب بنوع من أنواع الفتاوى والتمحلات والجور عن قصد السبيل »(١) .

تجديد التراث وتوحيد الثقافة:

ويقصد البنَّا بالتراث في هذا السياق، ما تركه السلف من مؤلفات في شتى فروع العلم والمعرفة، من تفسير القرآن وعلوم الحديث واللغة والأدب العربي والتاريخ والتصوف والفقه والسياسة وغير ذلك، واقترح في نداء وجهه لعلماء المسلمين « أن يؤلفوا لجانًا فنية لتهذيب الكتب الإسلامية القديمة وتصنيف كتب جديدة تفي بحالة العصر الجديد » (٢) . ولم يكتف بتقديم الاقتراحات فقط، وإنما حاول بنفسه الإسهام ببعض الجهود في سبيل تقديم التراث القديم في صورة عصرية . وقد شملت إسهاماته مجالات تفسير القرآن (٣) وعلوم الحديث(٤) . والأدب العربي(٥) . وتراث التصوف والمتصوفة(٦) .

(١) حسن البنَّا، طريقان، ج أ م س - ١٧-٣-٧ جمادى الأولى ١٣٥٤ - ٦ أغسطس ١٩٣٥ .

(٢) حسن البنَّا، المؤتمر الإسلامي الأول منذ إحدى عشرة سنة . ج أ م ى العدد الممتاز ذو العقدة ١٣٦٧ أغسطس ١٩٤٨ (لم أتمكن من معرفة تاريخ يوم إصدار هذا العدد) .

(٣) انظر على سبيل المثال تفسير حسن البنَّا للقرآن المنشور « بمجلة المنار» التي استأنف إصدارها بعد توقفها بموت صاحبها رشيد رضا، ولم يكمل البنَّا التفسير الذي بدأه محمد عبده ثم رشيد رضا من بعده إذ سرعان ما توقفت المنار أيضًا بعد استئناف صدورها بوقت قصير .

(٤) انظر على سبيل المثال مقالات حسن البنَّا بعنوان « الرواية والإسناد» منشورة بمجلة الشهاب التي أصدرها سنة ١٣٦٧ - ١٩٤٧ ولكنها توقفت أيضًا بعد عام واحد بسبب حل جماعة الإخوان المسلمين .

(٥) حسن البنَّا، انظر على سبيل المثال سلسلة المقالات التي كتبها في « القسم الأدبي» بجريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية منذ صدورها سنة ١٩٣٣ حتى توقفها سنة ١٩٣٨ . انظر أيضًا سلسلة مقالاته بعنوان « من الأدب العالي » بالجريدة الأسبوعية نفسها خلال سنواتها الأولى .

(٦) انظر سلسلة مقالاته حول هذا الموضوع بأعداد السنة الأولى من جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية .

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن البنَّا كان مدفوعًا في القيام بجهوده في مجال تجديد وإعادة النظر في التراث، بتأثير النشاطات المكثفة لدعاة التغريب أو من عرفوا «بالمجددين» في مجال الأدب، وهم الذين تركزت جهودهم في محاولة تقليد الغرب، والزراية بمعظم ماضي الأمة وتراث سلفها.

أما توحيد الثقافة العامة للأمة، فقد اعتبره البنَّا أمرًا لازمًا وشرطا لا غنى عنه من شروط النهضة ودعامة من دعاماتها. إذ إنه لاحظ من خلال جولاته المتعددة بقرى ومدن مصر ومشاهداته المباشرة لأحوال المجتمع «أن هناك خلافًا صارخًا في التفكير والثقافة، ولا تكاد تلتقي وجهات النظر إذا دار بحث قضية من القضايا»(١). وانتقد بشدة حالة الانقسام تلك، كما انتقد حالة فقدان التجانس الفكري والثقافي التي سببها في رأيه «الاتصال بأوربا والنقل عنها»(٢). وكان من نتيجة هذا النقل عن أوربا أن نشأت ازدواجية في نوعية المؤسسات التربوية والتعليمية، فوجدت المدارس المدنية بجوار الأزهر «فإذا بنا نرى سلسلتين من أنواع المدارس.. كل نوع منها يهيمن على عقول البعض وأفكاره، يوجهها توجيها كثيراً ما يكون بعيدا عن القسم الآخر وفي ذلك ما فيه من الخطر على أمة ناهضة لا سناد لها إلا الوحدة»(٣). وقدم البنَّا فكرة عملية لتوحيد الثقافة باقتراحه توحيد المدارس بمختلف أنواعها حول الفكرة الإسلامية بحيث يُحَصَّلُ العلم المادي المتقدم - المقتبس من الغرب- وفقا للمبادئ والأسس الإسلامية التي توحد عقلية بناء الأمة. ومعنى هذا أنه يرفض دعوة التغريبيين آنذاك إلى توحيد المدارس بتقليد الغرب في سلخ مناهج التعليم عن الفكرة الدينية والعدول بها إلى العلمانية البحتة(٤).

ويضيف البنَّا بتأكيده على ضرورة توحيد الثقافة بعدًا آخر لمفهوم «الوحدة»، وهو أحد المفهومات الأساسية التي تمثل مداخل رئيسة لفهم وتحليل فكره السياسي طبقا لما سبقت الإشارة إليه.

---

(١) حسن البنَّا، مستقبل الثقافة في مصر: مذكرة الإخوان المسلمين إلى وزير المعارف وشيخ الأزهر ليسمع الدكتور طه حسين، نص المذكرة التي كتبها البنَّا، مجلة النذير- ٦ - ٢ - ٦ صفر ١٣٥٨.

(٢) المصدر السابق، المذكرة المشار إليها.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) نفسه.

ب ـ وبالنسبة للدعـائم السياسية للنهضة: فهي دعائم تتخذ - في فكر البنَّا- طابعا عمليًا تتفاعل فيه متغيرات الواقع مع أصول المبادئ وتوجيهاتها. ويمكن القول إن البنَّا يشترط في تصوره لتحقيق النهضة أربع دعامات سياسية، موجزها كما يلي:

١ - **القيادة**: وهو يؤمن إيمانًا جازمًا بأن المثل الأعلى للقائد الذي تحتاجه النهضة يجب أن يكون رسول الله ﷺ. ففي هذه الحالة يقوم القائد بدوره الحقيقي في إحياء الأمة، وتحقيق نهضتها « فهو يختط سبيل الإصلاح الاجتماعي والسياسي ويحدث في أمته ثورة فكرية علمية تدفع الإنسانية كلها- وليس أمته فقط- إلى الأمام عدة مراحل»[١].

ويصور البنَّا السمات الأساسية والخصائص الجوهرية التي ينبغي أن تتوافر لقائد النهضة فيرى أن هذا القائد «لابد أن يكون رجلاً سليم الفطرة طيب النفس، ذكي الفؤاد، خلق لغيره لا لنفسه، وأُعد ليكون مصلحًا كريمًا، فهو دقيق الحس دقيق الشعور ثائر العاطفة يقظ العقل بعيد الآمال، كبير المطامع في الإصلاح، طموح إلى المجد كل همه أن يكون نافعًا لغيره، أو أن يدفع الضر عمن سواه»[٢]. ولا تختلف تلك السمات والخصائص التي ذكرها البنَّا عما سبق أن أكد عليه الإمام محمد عبده من خصائص من وصفه بأنه « الرجل الكبير في الشرق»[٣]. ولم يكن البنَّا متأثرًا في حديثه عن « القائد» بالإمام محمد عبده فحسب، إذ يبدو أن البحث عن القيادة واستشراف ظهورها وفقا لخصائص معينة كان يشغل الكثيرين من رواد الفكر والتجديد الإسلامي، فلا تكاد كتاباتهم تخلو من الحديث عن القائد ووصف خصائصه ووظيفته ودوره في تحقيق نهضة الأمة.

٢ - **الوحدة**: وقد سبقت الإشارة مرات عديدة إلى مركزية هذا المفهوم في فكر البنَّا. والمقصود بالوحدة كدعامة سياسية- من وجهة نظره- أن تزول كل عوامل الفرقة التي تمزق شمل الأمة الإسلامية، والوحدة في اعتقاده شرط لازم للاستفادة من « نعمة الأوطان التي تمتد من المحيط إلى المحيط»[٤]. وما بها من خيرات وموارد كثيرة لا غنى عن التكامل فيما بينها في سبيل تحقيق النهضة.

---

(١) حسن البنَّا، دعوتنا في كتاب الله: من وظائف القائد، ج ا م س - ٩ - ٤ - ١٩ ربيع أول ١٣٥٥ - ٩ يونيه ١٩٣٦.

(٢) حسن البنَّا، بحث تحليلي للمصطلح نفسه، ج أ م س - ٥ - ١ - ٢٠ ربيع أول ١٣٥٢.

(٣) انظر ما سبق من هذا الكتاب حيث يوجد موجز لمقال محمد عبده بعنوان « الرجل الكبير في الشرق».

(٤) حسن البنَّا، نعمة، ج أ م س، م س ذ.

وينشد البنّا الوحدة على كافة المستويات سواء فيما يخص كل قطر من الأقطار الإسلامية أم فيما يخص وحدة هذه الأقطار. وهو يؤكد بذلك ما سبق أن دعا إليه جمال الدين الأفغاني من ضرورة لم شمل البلدان الإسلامية في «جامعة إسلامية» ولكن رؤية البنّا بخصوص شكل هذه « الوحدة السياسية» حكمتها أساسًا الاعتبارات العملية التي فرضتها أوضاع البلدان الإسلامية في المرحلة التي عاصرها، وخاصة فى ظل السيطرة الاستعمارية القائمة على سياسة « فرّقْ تسُد» وقد شملت هذه السياسة كل نواحي الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، ولهذا انتقد البنّا ما سماه «بالكلام الذي لا ظل له من الحقيقة»(١) حول قيام وحدة عربية أو وحدة عربية تركية تعيدان الجامعة الإسلامية، ورأى أن الحل العملي – في ظروف الحرب العالمية الثانية– يبدأ «بأن تقرر كل أمة من أمم العالم الإسلامي الحقائق الدولية الجديدة فتهب لتأسيس نهضة شعارها: النظام الإسلامي الاجتماعي في الداخل، والتحرر من كل سلطان أجنبي في الخارج، والتعاون التام بين الأمم الإسلامية في جميع أنحاء الأرض»(٢).

ولا يفهم من ذلك أن البنّا يرفض الوحدة السياسية الكاملة، ولكنه يرى ضرورة التدرج في تحقيقها عبر مراحل تبدأ بالتوحد الداخلي لكل قطر ثم نهضته. ثم تنشأ من خلال تعاونه مع بقية الأقطار روابط تؤدي إلى الوحدة الشاملة ومن ثم تعود الرابطة السياسية في إطار الخلافة الإسلامية. ولن يكون شيء من هذا إلا بعد التحرر من السيطرة الاستعمارية.

٣- **الاستقلال والتحرر من الاستعمار:** فالبنّا لا يتصور إمكانية تحقيق النهضة في ظل استمرار السيطرة الاستعمارية على الشعوب الإسلامية، إذ إن هذه السيطرة تقوم على استنزاف موارد البلاد وخيراتها، «ولن يسمح الاستعمار بأي محاولة للنهضة في العالم الإسلامي»(٣). وفي اعتقاد البنّا أن الاستقلال والتحرر من الاستعمار بكافة أشكاله هدف أساسى لابد من إنجازه باستخدام أساليب القوة، وأهمها في هذا المجال– من وجهة نظره–

(١) حسن البنّا، موقف العالم الإسلامي السياسي اليوم، مقال بمجلة المنار العدد العاشر المجلد الخامس والثلاثون شعبان ١٣٥٩ – سبتمبر ١٩٤٠.

(٢) المصدر السابق، المقال المشار إليه نفسه.

(٣) حسن البنّا، يوم العدوة الخالدة في الإسماعيلية، ج أ م ى – ٧٢٥– ٣– ٩ ذو القعدة ١٣٦٧ – ١٢ سبتمبر ١٩٤٨.

الجهاد المسلح والوحدة. وفي هذه الحالة تصير «الوحدة» أداة وهدفًا في الوقت نفسه لتحقيق النهضة الشاملة[1].

٤- **الحكم الإسلامي**: ويقصد البنَّا إيجاد «السلطة السياسية الوازعة»، الأمر الذي طالما أكد على أهميته رواد التجديد والإصلاح الإسلامي الذين سبقوا البنَّا وتأثر هو بهم[2]. ففي رأيه أن النهضة تتطلب «أن يكون نظام الحكم إسلاميا قرآنيًا»[3]. وأن تكون الحكومة «حكومة إسلامية صحيحة الإسلام صادقة الإيمان مستقلة التفكير والتنفيذ، تعلم حق العلم عظمة الكنز الذي بين يديها، وجلال النظام الإسلامي الذى ورثته، و«تؤمن بأن فيه شفاء شعبها وهداية الناس جميعًا»[4]. فإذا ما وجدت الحكومة التي تؤمن بالنظام الإسلامي وتطبقه- حسب رأي البنَّا - وجدت بالتالي الدولة التي ستقود الدول الإسلامية وتضم شتات المسلمين لتحقيق وحدتهم وتستعيد مجدهم.

ويُفْهَم من تصورات البنَّا وآماله حول «الحكم الإسلامي» و«الحكومة» و«الدولة الإسلامية»[5]. أنه لا يعترف للأنظمة القائمة بأنها إسلامية ومن ثم فهو لا ينتقدها فحسب وإنما يؤدي منطقه في الحديث عن «النظام الإسلامي» المنشود والدولة التي تحققه والحكومة التي تؤمن به، يؤدي كل ذلك إلى نفي شرعية نظم الحكم القائمة على أسس غير إسلامية ولو بطريقة غير مباشرة.

ويلاحظ مما سبق أن ثمة تداخلاً كبيراً فيما بين الدعائم السياسية للنهضة كالتداخل بين الوحدة من ناحية، والتحرر من الاستعمار من ناحية أخرى، وقيام الحكم الإسلامي من ناحية ثالثة، بحيث يمكن النظر إلى كل منها باعتبارها سببًا للأخرى ونتيجة لها في الوقت نفسه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الدعائم الفكرية التي سبق بيانها لدى البنَّا، ليس من اليسير

---

(١) حسن البنَّا، في العالم الإسلامي: عرض سريع لموقفه الدولي، مقال بمجلة الشهاب العدد الأول - السنة الأولى غرة المحرم ١٣٦٧- ١٤ نوفمبر ١٩٤٧. انظر أيضًا بعض التفاصيل في حسن البنَّا، قدر، ج ا م ي - ٣٦٦- ٢- ٢٢ شعبان ١٣٦٦ - ١١ /٧/ ١٩٤٧.

(٢) انظر بعض النماذج والتفاصيل في: فهمي جدعان، أسس التقدم.. م س ذ، ص ١٩٢- ٢٠٩.

(٣) حسن البنَّا، كلمة الأسبوع» الدستور والقرآن، مجلة النذير - ٣١ - ١ - ١١ ذو القعدة ١٣٥٧.

(٤) حسن البنَّا، الإخوان المسلمون تحت راية القرآن، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ١٢٠.

(٥) سيأتي تفصيل ذلك كله في الفصل التالي.

تحقيقها طبقا لتصوره إلا في ظل ظروف يوفرها المجتمع الإسلامي بهويته المتميزة، ومن هنا تتداخل الدعائم الفكرية مع الدعائم السياسية للنهضة أيضًا.

وقد حاول البنَّا في كثير من كتاباته أن يشرح طبيعة هذا التداخل والتكامل برده إلى طبيعة الإسلام الأصلية كنظام شامل للحياة لا يمكن فصل أي من جوانبه عن بقية الجوانب، والفصل التالي سيخصص كله لبيان رؤية البنَّا التفصيلية وأفكاره السياسية حول المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية. وبعبارة أخرى حول هُويَّة الجماعة وإطار انتمائها السياسي من ناحية، وأسس النظام السياسي الذي يحكمها من ناحِيَة أخرى.



الفصل الثاني
الدولة الإسلامية

«الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعًا فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة..»
(حسن البنًا)

تمهيد:

تبيَّن لنا من تحليل أبعاد رؤية البنًا لمشكلة «النهضة» أن بناء «الدولة» على أسس إسلامية يعتبر من أهم الدعائم السياسية لتحقيق نهضة المسلمين في العالم المعاصر، ولتمكينهم من أداء واجب تبليغ الرسالة والوصول إلى «أستاذية العالم».

ولابد من التأكيد على أن تفكيره في النهضة لم يكن ابتداءً هو العامل الوحيد الذي أدى به إلى التركيز على مفهوم «الدولة الإسلامية»، بل يمكن القول إن منطلقه الأساسي الداعي إلى فهم الإسلام كنظام شامل ومنهج كامل للحياة، ألزمه دائما بتقديم اجتهادات وجهود كثيرة ليثبت بها تلك «الشمولية» وإلا لأصبحت مجرد دعوى بلا مضمون لا يمكنها الصمود في مواجهة التحديات الهائلة التي يفرضها الواقع المعاصر.

والخلاصة السابقة، هي بحد ذاتها المقدمة اللازمة للبحث في موضوع هذا الفصل عن «الدولة» كما تصورها الشيخ البنا. كما أنه لا يمكن الاسترسال في تحليل رؤية البنًا أو نقدها حول «الدولة والهُويَّة والنظام السياسي» بمعزل عن ثلاثة مصادر تشكل في مجموعها إطاراً تحليليًا لتناول تلك الرؤية، وتتمثل هذه المصادر في: الأول المرجعية العليا «من القرآن والسنة»، وثانيًا خلاصات الفكر السياسي الإسلامي كما عبر عنه الفقهاء والمفكرون المسلمون على ضوء الخبرة التاريخية للممارسة السياسية في ظل دولة «الخلافة الإسلامية»، ثم ثالثًا متغيرات وحقائق الواقع الذي عاشه البنًا وكيف استوعبه كواقع لا مفر من التعامل معه والانخراط في قضاياه ومشكلاته والاجتهاد في تقديم حلول لها. نفترض أنها بغض النظر عن اكتمالها من عدمه، كانت في مجملها تصب في اتجاه إعادة بناء «الدولة الإسلامية» التي غاب وجودها الفعلي والتي كان إطارها النظامي الشكلي، الممثَّل في الخلافة العثمانية، قد ألغي رسميًا سنة ١٩٢٤، في وقت بدأ بعده بسنوات قليلة، التفتحُّ الفكري والنشاط العملي للبنًا (سنة ١٩٢٨).

والمعنى المقصود إظهاره هنا هو أن «إصلاح نظام الخلافة العثمانية» لم يكن نقطة بدء الفكر السياسي لدى البنَّا - كما كان الحال مثلاً مع محمد عبده ورشيد رضا - فالقضية أصبحت مطروحة بشكل جذري على مستوى الجدل الفكري، وعلى صعيد الوجود الفعلي للإطار النظامي للدولة الذي كان ممثلاً في «الخلافة» الأمر الذي كان يفترض ضرورة اتجاه الفكر السياسي الإسلامي للبحث عن «الدولة»، ثم ما هي طبيعة السلطة وما شكل النظام السياسي الملائم لتلك الدولة الإسلامية المعاصرة؟ ثم ماذا عن إعادة طرح «نظام الخلافة» وما مدى ملاءمته للدولة الإسلامية المنشودة، والتي من المفترض أن تكون «دولة عالمية» طبقًا لما يؤدي إليه التسلسل المنطقي لتفكير البنَّا الذي استلهمه من الإسلام؟

إن من المهم الاستطراد، ولو قليلاً، في رصد أهم متغيرات الواقع الذي عاصره البنَّا باعتبار أن ذلك الواقع كان مجالاً مباشرًا لإعمال فكره. فمن أكبر وأهم تلك المتغيرات، التي أصبحت حقائق قائمة على صعيد علاقة المجتمع بالسلطة السياسية، أن المجتمعات الإسلامية بدأت تشهد قيام دولة «قومية» أو «وطنية» على أنقاض دولة الخلافة، وأن «الدول» الجديدة تقوم على أساس مختلف عن الأساس الذي كانت تقوم - أو يجب أن تقوم - عليه الدولة الإسلامية، كما أن منطق قيام الدولة القومية (الوطنية) في ظل السيطرة الاستعمارية، يكرس التجزئة كسياسة استعمارية تفتت وحدة الأمة الإسلامية من ناحية، وتحول دون نهضتها من ناحية أخرى.

وفي ظل تلك الظروف لم تعد الدعوة لفصل الإسلام عن الدولة، مجرد كلام، بل أصبحت حقيقة تجسدها «الدولة الوطنية» بأطرها التنظيمية والقانونية، وبسياساتها العملية وبتوجهات النخبة السياسية التي تتولى مقاليد الحكم فيها، ولم يكن للنص في دستورها على أن «الإسلام دين الدولة» أثر في واقع التطبيق العملي، على النحو الذي نبَّه إليه البنَّا وانتقده في سياق انتقاده للأسس التي كان يقوم عليها النظام الليبرالي في مصر آنذاك.

إن السؤال الجوهري المطروح في هذا الفصل والذي سيتوجه في الوقت نفسه عملية تحليل آراء البنَّا وأفكاره وتأصيلها ونقدها في الموضوعات التي سوف نتناولها هنا هو: هل استطاع البنَّا أن يعيد تقديم مثالية الإسلام السياسية في صياغة جديدة من اجتهاده تخاطب الواقع الذي عاصره؟ وبعبارة أخرى: إلى أي مدى استطاع أن يُسهم في إحياء تلك المثالية التي كادت تندرس تحت وطأة التحديات التي واجهتها؟ وإذا كان نظَام الخلافة الإسلامية من حيث المبدأ هو النظام الوحيد والممكن الذي تصل في ظله المثالية السياسية إلى قمة تحققها، مع ما لهذا

النظام من ماض تاريخي طويل، وفي إطاره دارت اجتهادات الفكر السياسي الإسلامي طوال هذا التاريخ منذ اجتماع «السقيفة» إلى «المعركة الفكرية - السياسية»، التي فجرها إلغاء نظام الخلافة على يد الكماليين في تركيا سنة ١٩٢٤[1]. نقول إذا كان ذلك كذلك، فلابد من التمييز بين مفهوم الخلافة كنظام مؤسسي للدولة الإسلامية ترتبط به منظومة من القيم والمبادئ الأصولية «كالبيعة» و«الشورى» و«الولاية» و«الولاء» و«البراء».. هذا من جانب، وسيرة ومسيرة هذا النظام عبر الممارسات والتقاليد التي ارتبطت به وكانت في جوانب كثيرة منها منبتة الصلة بالقيم والمبادئ الأصولية المشار إليها، من جانب آخر.

والسؤال الذي يثار هنا هو: هل كان البنَّا واعيًا بهذا التمييز؟ وإذا كان «التاريخ» أحد العناصر السياسية التي لا يجوز للمفكر السياسي، فضلا عن المصلح الاجتماعي، أن يغفله، فكيف كان موقف البنَّا منه؟ وبعبارة أخرى: بأي معنى تمثَّل التاريخ وكيف كان أداة من أدوات تفكيره السياسي؟ هل كان يدرك التاريخ (الماضي) بمعنى النموذج الأمثل الذي يتمثَّله ويسعى لاسترجاعه كما يحب أن يؤكد كثيرون من خصوم البنَّا على أنه كان يذهب في تفكيره هذا المذهب؟ أو أنه أدرك التاريخ مصدرا لاستخلاص «العظة من قصص الأولين»، على نحو يُمكِّنه من إدراك أفضل لمغزى تدهور وفساد الواقع الذي عاصره، ويُمكِّنه من نقده، سعيًا للوصول إلى إعادة تركيبه من جديد طبقا لصياغة جديدة لمثالية الإسلام السياسية؟

إن الإجابة التفصيلية على التساؤلات السابقة سوف يتضمنها هذا الفصل، وقبل الانتقال إليها، تجدر الإشارة إلى أن اجتهادات البنَّا المتعلقة «بالدولة» و«هُوِيَّة المجتمع والسلطة والنظام

(١) تبلورت المعركة الفكرية- السياسية المشار إليها في عدد من الأعمال الفكرية كان أبرزها كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمى» لرشيد رضا، وكتاب (النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة) لمصطفى صبري. و(الخلافة وسلطة الأمة) نقله عن التركية عبدالغني سني، وكتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبدالرازق. وقد أوضحت تلك الكتب الاتجاهات الرئيسة بصدد قضية الخلافة ونظام الحكم بين مؤيد (الكتابين الأولين) ومعارض (الكتابين الأخيرين) وبرغم أهمية الإشارة إلى الملابسات السياسية التي ثارت ضمنها تلك القضية، فإن المعركة حولها استمدت أهميتها الحقيقية من أن كل فريق حاول أن يؤسس وجهة نظره وموقفه انطلاقًا من فهم وتأويل معينين للإسلام وللتراث التاريخي في الممارسة السياسية للمسلمين بصفة عامة. وليس من المهم الآن الوقوف على تفاصيل المعركة فالأهم من ذلك هو الدلالة التي عبرت عنها، وهذه الدلالة هي: أنها معركة وضعت المعالم الفكرية والسياسية الفاصلة بين أمة خلت من فقهاء ومفكرى المسلمين وبين أمة جديدة منهم خلفتها، كان من نصيبها مواجهة تحديات ما بعد إلغاء الخلافة، وكان من قدر حسن البنَّا- وقدر من نَهَجَ نهجه - الوقوف في مقدمة تلك الأمة الجديدة: أمة بلا خلافة، أمة مستعمرة ومجزأة في سياق حضارة يمسك الغرب بناصيتها.

السياسي»، وهي القضايا التي تشكل المحاور الأساسية في موضوعات هذا الفصل، قد تناولها بتبسيط مخل عدد من الكتاب والباحثين، منهم: محمد محمد حسين، ومحمد عابد الجابري، ومجيد خدوري، وفهمي جدعان، وأحمد عبدالرحيم مصطفى، وريتشارد ب. ميتشل.

أما محمد حسين ومحمد عابد الجابري فقد يكون من غير المستساغ أن نؤاخذهما وقد أعرضَ كلاهما عن ذكر حسن البنَّا إعراضًا تامًّا. فالأول في كتابه الضخم «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر»(١). لم يذكر كلمة واحدة تشير إلى «حسن البنَّا» برغم أن الكتاب حافل بعرض آراء ومواقف مختلف الاتجاهات الفكرية والقوى السياسية في مصر خلال الحقبة الليبرالية، وما كان فيها من صراعات حول قضايا «النهضة» و«الدولة» و«الهُويَّة» و«الدين والسياسة... إلخ»، ففي تلك القضايا وما شاكلها عرض المؤلف لنماذج موثَّقة وكثيرة لشخصيات من جميع الاتجاهات وإذا به «يسكت فلا يذكر شيئًا عن حسن البنَّا». والثاني فعل الشيء نفسه في كتابه «الخطاب العربي المعاصر»(٢). الذي تناول فيه بالتحليل والنقد، مختلف اتجاهات الفكر العربي حول القضايا نفسها المشار إليها لدى محمد محمد حسين - مع الاختلاف الجذري بينهما في منهج التناول والتحليل والنقد - وأورد شواهد عديدة من كتابات الإسلاميين أو من يسميهم «السلفيين» من السابقين على «البنَّا»، ومن معاصريه ومن الذين أتوا بعده، وأيضًا يسكت تماما عن ذكر «حسن البنَّا». والسؤال هو لماذا هذا السكوت؟ ومهما تنوعت الأسباب وتعددت فلن تكون مُسوِّغةً سكوتهما، ولا يتسع المجال في هذا التمهيد لمزيد من التفاصيل.

وأما مجيد خدوري، فقد رأى في كتابه «الاتجاهات السياسية في العالم العربي»(٣). أن «واقع تفتيت الإسلام المستمر إلى وحدات إقليمية مستقلة تتمسك كل منها بسيادتها»(٤). يجعل من إصرار البنَّا والإخوان على «الأساس الديني للحكم» وعلى «استعادة الخلافة» حجة القول «بعقم تلك الآراء». وفي رأينا أن حجة خدودي داحضة، إذ ما الداعي للتفكير أصلاً في تجاوز واقع التجزئة - الذي لا يقبله خدودي نفسه - إذا كان لا أمل في تجاوزه لمجرد أنه صار واقعًا؟ أم أن التأكيد على الأساس الديني للدولة كما عبَّر عنه البنَّا والإخوان، هو الذي

(١) سبقت الإحالة إليه كمرجع في هذا الكتاب.
(٢) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر...، م س ذ.
(٣) سبقت الإحالة إليه كمرجع في هذا الكتاب.
(٤) خدوري، الاتجاهات...، م س ذ، ص ٩٩.

جعل خدودي يرسل حكمه هكذا؟ ثم من هم «المصلحون المسلمون الأوائل» الذين أعلنوا أن نظام الحكم الذي دعا إليه البنّا والإخوان أصبح «لا يتفق مع مطالب الحياة المعاصرة»[1]؟ حسب زعم خُدُوري؟ مرة أخرى لا يقدم خُدُوري أي إجابة ويكتفي بإرسال القول هكذا.

ويرى فهمي جدعان أن البنّا «لم يدافع عن نظام الخلافة، كما لم يثر أي جدل حوله»[2]. وفي رأينا أنه إذا كان جدعان يقصد بذلك أن البنّا لم يدافع عن «نظام الخلافة العثمانية» في عهدها الأخير فهذا صحيح، أما إذا كان يقصد أنه لم يدافع عن «نظام الخلافة» كتعبير مؤسسي عن منظومة القيم السياسية الإسلامية، وكهدف يجب السعي لتحقيقه فهذا غير صحيح، وسيأتي تفصيل ذلك من خلال هذا الفصل. ولا يتناول جدعان وهو يبحث عن «أسس التقدم عند مفكري الإسلام» أفكار البنّا واجتهاداته حول علاقة «الدين بالدولة» إلا في حدود الشكل الذي ينظم تلك العلاقة، وهو ما أدى به إلى القول بأن «البنّا يقترب اقترابًا عظيمًا من التصور الديمقراطي المعمول به في الغرب»[3]. .

أما أحمد عبدالرحيم مصطفى، فيبدو مما كتبه في كتابه (حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث) [4]. أن الموضوع لا يستحق - من وجهة نظره - إلا القول بأن الإخوان بقيادة البنّا «ذهبوا إلى أن دولةً ومجتمعًا يقومان على القرآن والسنة بإمكانهما أن يضعا حدًا لكل أمراض المجتمع، هذا في الوقت الذى لم يكونوا فيه على وعي حقيقي بما يجب عليهم عمله لبناء هذه الدولة» [5]. وهذا القول فيه الكثير من عدم الدقة والتسرع في الحكم دونما تحقيق علمي، وسوف نتحقق مما ذهب إليه من خلال هذا الفصل أيضًا.

ويكاد يكون «ميتشل» هو الوحيد الذي حاول أن يتناول فكرة «الدولة» و«النظام السياسي» كما طرحها حسن البنّا - والإخوان بصفة عامة - بالتأصيل والتفصيل في دراسته الشهيرة عن «الإخوان المسلمين»، ولكنه ذكر أنه لم يستطع الاستدلال على أية مناقشة ذات شأن أثارها البنّا حول موضوع «الدولة الإسلامية»[6] وقصد بذلك «أن قضية الطبيعة المحددة للدولة الإسلامية

(١) المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٢) فهمي جدعان، أسس التقدم، م س ذ، ص ٣٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٥٢.

(٤) سبقت الإحالة إليه كمرجع في هذا الكتاب.

(٥) أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد. . . ، م س ذ، ص ٨٩.

(٦) ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين. . . م س ذ، ص ١٧٤.

لم تكن من القضايا الملحة لدى الإخوان»[١] وهذا يدل في رأيه على «غياب الفكر المحدد الواضح في أيديولوجية الإخوان، الأمر الذى بدا أكثر وضوحًا بعد موت حسن البنَّا»[٢].

وإذا كان من الواجب الاعتراف بأهمية ما كتبه ميتشل في هذا الموضوع بصفة خاصة إلا أن ثمة ملاحظتين أساسيتين يمكن إبداؤهما: الأولى هي أنه لم يحدد مقصوده من قوله: «الطبيعة المحددة للدولة الإسلامية» التي زعم أنها غامضة لدى البنَّا وفي فكر الإخوان بصفة عامة. والثانية أن ميتشل - شأن غيره من الدارسين - لم يبحث قضية الدولة في فكر البنَّا مقرونة بقضية الهُويَّة - وما كانت تثيره من مفهومات ومصطلحات فكرية - سياسية «كالقومية» و«الوطنية» و«الأمة». . إلخ - وفي رأينا أن هذا المنحى في التناول هو سبب من بين الأسباب التي أدت إلى الوصول لمثل ما وصل إليه ميتشل، من التأكيد على «الغموض» و«غياب الفكر المحدد» و«شيوع العموميات». . . إلخ وسيكون عدم اقتفاء ميتشل في منهج تناوله هو ما سنحاول أن نفعله. فقد لا حظنا أن البنَّا يُقرن باستمرار بين القيمة المجردة والإطار التنظيمي لتطبيقها، أو بين الفكرة والواقع الذي يمثل مَجالها الحيوي اجتماعيًا وسياسيًا، وذلك في مثل قوله الذي ظل يؤكد على مضمونه طوال حياته: «إن الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خُلُق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواءً بسواء»[٣].

وبناء على ما تقدم فسوف يُتَنَاوَل مفهوم الدولة والأساس الذي تقوم عليه وعلاقتها بالدين وما يرتبط بذلك من قضايا أثارها مناَخ الجدل الفكري والسياسي الذي عاشه وتفاعل معه حسن البنَّا (وذلك في البند الأول) ثم تناقش قضية الهُويَّة وما تثيره من مفهومات تتعلق بطبيعة وحدود إطار الانتماء السياسي كمجال حيوي لمثالية الإسلام السياسية (وهذا ما سيتناوله البند الثاني) ثم يكون موضوع (البند الثالث) هو بيان وتحليل رؤية البنَّا المعاصر وأسس النظام السياسي الإسلامي في تصوره المعاصر.



(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٣) حسن البنَّا، رسالة التعاليم. . .، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٣٩٠.

١

مفهوم «الدولة الإسلامية» في فكر البنّا

ما مفهوم «الدولة الإسلامية» عند حسن البنّا؟ . قصدنا بهذا السؤال أن نتعرف على تصوره لماهية «الدولة» التي طالما أكد في خطبه ومقالاته ورسائله على أنها جزء لا يتجزأ من الإسلام إذا فُهم فهمًا شاملاً .

وإذا كان من الطبيعي أن يتأثر البنّا، في طرحه لفكرة الدولة الإسلامية، بمناخ الجدل الفكري / السياسي حول قضية إلغاء الخلافة وفصل الدين عن الدولة، فإنه من الضروري البدء بتقديم عرض مجمل لرأي كل فريق من الفريقين الأساسيين اللذين دار بينهما هذا الجدل . وسوف نقتصر على ما يخص مفهوم الدولة في رأي كل منهما . ويمثل أحد الفريقين الاتجاه التغريبي، بينما يمثل الفريق الثاني الاتجاه الإسلامي .

أما الفريق الأول: فقد رأى ضرورة الفصل بين الدين (الإسلام) والدولة، ومن ثم أيَّد إلغاء الكماليين الخلافة الإسلامية في تركيا . وأنكر تماما أن يكون للإسلام صلة بشئون السياسة والحكم، ومن ثم بالأساس الذي تقوم عليه الدولة . وكان كل من الشيخ علي عبدالرازق، والدكتور طه حسين من أبرز ممثلي هذا الفريق في هذه القضية بالتحديد . فالشيخ علي، رأى في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) أن النبي صلى الله عليه جاء برسالة روحية دينية وأنه لم يقصد قط إنشاء دولة إسلامية، فلا محل للقول بأن رسالته تضمنت وجوب إقامة تلك الدولة الإسلامية في صورة نظام الخلافة [(١)] . أما الدكتور طه حسين فقد ذهب في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) إلى القول «بأن تطور الحياة الإنسانية قد أفضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين، ووحدة اللغة، لا تصلحان أساسًا للوحدة السياسية ولا قوامًا لتكوين الدول»[(٢)] . واستخلص من بحثه في التاريخ الإسلامي رأيًا عبر عنه بقوله: «إن المسلمين قد فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة، وهو أن السياسة شيء والدين شيء

(١) انظر: علي عبدالرازق، الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: مطبعة مصر الطبعة الأولى، ١٩٢٥) ص ٣٩ - ص ٨٠ حيث حاول على مدى تلك الصفحات أن يثبت رأيه الوارد بالمتن .

(٢) طه حسين، مستقبل الثقافة، م س ذ، ص ١٦ .

آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيء آخر، وهذا التصور هو الذي تقوم عليه الحياة الحديثة في أوربا»[1]. وفي جملة واحدة يمكن القول إن هذا الفريق يتبنى المفهوم الدنيوي للدولة، على النحو الذى قامت عليه الدولة القومية الحديثة في أوربا.

وأما الفريق الثاني: فيرى أن الإسلام «دين ودولة»، ويرفض الفصل بينهما رفضًا قاطعًا، داحضًا بذلك رأي الفريق الأول، ومؤكدًا على أن للإسلام مفهومه الخاص والمتميز للدولة، وأنه لا يمكن تصور تحقيق الحياة الإسلامية في صورتها التامة، فضلاً عن استحالة تحقيق النهضة الشاملة وإسعاد البشرية كلها بدون قيام دولة إسلامية. وقد وردت معظم تفاصيل هذا الرأي - مدعمة بالحجج النقلية والعقلية والتاريخية- في عدة كتب صدر بعضها قبل إلغاء الخلافة مثل كتاب الشيخ رشيد رضا (الخلافة أو الإمامة العظمى) وكتاب الشيخ مصطفى صبري (النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة)، وصدر بعضها الآخر في أعقاب إلغاء الخلافة. وكانت في معظمها ردودًا على كتاب الشيخ علي عبد الرازق، مثل كتاب الشيخ محمد بخيت المطيعي (حقيقة الإسلام وأصول الحكم) وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم) وكتاب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم)[2]. بالإضافة إلى ما ورد «بحكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم» وأيضًا ما كتبه الدكتور عبد الرازق السنهوري من نقد للكتاب نفسه في رسالته عن (فقه الخلافة وتطورها)[3].

وخلاصة القول إن الجميع من الاتجاه الإسلامي أثبتوا خطأ ما ذهب إليه الشيخ علي عبد الرازق، وقرروا أن الإسلام يفترض «الدولة» بحكم كونه عقيدة وشريعة، وقد عبر الشيخ الطاهر بن عاشور- على سبيل المثال- عن ذلك بوضوح في قوله: «إن الإسلام دين معضد بالدولة، وإن دولته ضمنه، لأن امتزاج الدين بالدولة وكون مرجعهما واحدًا، هو ملاك قوام

(١) المرجع السابق ص ١٧، ص١٨.

(٢) صدرت الكتب الثلاثة المشار إليها، بالإضافة إلى نص حكم هيئة كبار العلماء، في عام ١٣٤٤/ ١٩٢٥، وهو العام نفسه الذي صدر فيه كتاب الإسلام وأصول الحكم للشيخ عبدالرازق عقب إلغاء الخلافة بعام واحد.

(٣) انظر: عبدالرازق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها: لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمته عن الفرنسية: د. نادية عبدالرازق السنهوري، وراجعه وقدم له: د. توفيق الشاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩) ص٦٠.

الدين ودوامه ومنتهى سعادة البشر في اتباعه حتى لا يحتاج الدين، في تأييده إلى الوقوف بأبواب غير بابه»[1].

ويمكن القول إن الاتجاه الإسلامي - الذي مثّله هذا الفريق- تبنى مفهومًا مناقضًا لمفهوم الفريق السابق- الذي مثّل اتجاه التغريب - مع ما يعنيه ذلك من ضرورة سريان آثار هذا التناقض بالنسبة للأساس الذي تقوم عليه الدولة، والخصائص التي تتسم بها، وبالنسبة للمعيار الذي يحدد الانتماء إليها، ويحكم بوجود لنظامها السياسي من عدم وجوده.

ويبدو أن المَناخ الذي أوجده الصراع والجدل بين الفريقين، المشار إليهما، بالإضافة إلى كون «الدولة الإسلامية» لم يعد قائمًا منها حتى «رسمها» بعد إلغاء الخلافة، كانا بمنزلة العامل الموضوعي الذي هيأ لحسن البنّا إعادة طرح وتأكيد مفهوم «الدولة الإسلامية» طرحًا جذريًا يتجاوز مجرد دحض دعوى الفصل الدين (الإسلام) والسياسة، إلى بيان جوهر المفهوم الإسلامي وخصائصه وأهدافه. وبذلك يمكن الانتقال إلى الإجابة عن السؤال الأساسي السابق طرحه عن مفهوم الدولة الإسلامية من وجهة نظر البنّا، وسيُفَصَّل بتناول مفهومه للإسلام وموقفه من قضية العلاقة بين «الدين والدولة»، وتحليل أهم خصائص مفهوم الدولة وأهم وظائفها من وجهة نظره.

أولاً: أصل «مفهوم الدولة» في تصور حسن البنّا

يرجع أصل مفهوم الدولة لدى البنّا إلى الإسلام ذاته. فطبقًا لما أسماه «الفهم الشامل للإسلام»[2]، يصبح تصور «الدولة» ركنًا من أركان فهم الإسلام. وقد أوضح البنّا هذا المعنى وأكد عليه كثيرًا في معظم المناسبات التي عَرَّف فيها الإسلام، وله في ذلك عبارات متعددة - تتفق في مضمونها ولا تختلف من حيث صياغتها إلاّ قليلاً منها قوله: «الإسلام، عبادة وقيادة، ودين، ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف، لا ينفك واحد من هذين عن الآخر وإن الله ليَزَعُ بالسلطان مالا يَزَعُ بالقرآن»[3] ومنها

---

(١) انظر: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: المطبعة السلفية ١٣٤٤) ص ١١، ص ١٢ وانظر أيضا تأكيده على المعنى نفسه في الصفحات ٢٤، ٢٥، ٣٥.

(٢) حسن البنّا، مشاعر وخواطر، ج ذ م ن ش، (م س ذ) وانظر أيضا حسن البنّا، الإسلام سياسة وحكم. . . »ج ذ م س - ١٣٤٤) ص ١١ ص ١٢، وانظر أيضا تأكيده على المعنى نفسه في الصفحات ٢٤، ٢٥، ٣٥.

(٣) حسن البنّا، خطواتنا الثانية. . . ، مجلة النذير -١ -١ - ٣٠ ربيع الأول ١٣٥٧.

ما أورده في الأصل الأول من الأصول العشرين «لفهم الإسلام «إذ أكد فيه على أن «الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا فهو: دولة ووطن. . . »[1].

ويفسر البنَّا معنى أن «الإسلام دين ودولة» فيقول: «معنى هذا التعبير بالقول الواضح، أن الإسلام شريعة ربانية جاءت بتعاليم إنسانية وأحكام اجتماعية وكُلِّت حمايتها ونشرها والإشراف على تنفيذها بين المؤمنين بها وتبليغها للذين لم يؤمنوا بها إلى «الدولة» (. . .) وإذا أهملت شرائع الدولة هذه المهمة لم تعد دولة إسلامية، وإذا رضيت الجماعة أو الأمة الإسلامية بهذا الإهمال ووافقت عليه لم تعد هي الأخرى أمة إسلامية مهما ادَّعَت ذلك بلسانها»[2].

إن هذا الاقتباس الأخير يقودنا إلى الإمساك بجوهر «مفهوم الدولة» المضمر في كثير من عبارات البنَّا التي عبر بها عن مفهومه العام لما هو الإسلام. ويمكن صياغة هذا المفهوم في القول بأن الدولة وسيلة، أو أداة. وليست غاية في ذاتها، إنها - بعبارة أخرى- وسيلة في صورة كيان (تنظيم اجتماعي)، ولكنها وسيلة لازمة وأداة لا غنى عنها لتحقيق مثالية الإسلام عامة والسياسية خاصة في الحياة الدنيا. والدولة طبقًا لهذا التصور لها وظيفة يحددها الإسلام وتُنَفَّذ في إطارها أحكامه وتُبَلَّغ دعوته وتُرَاعَى شرائعه، وما لم تلتزم الدولة بتحقيق تلك المهمة تصبح -- حسب ما عبر عنه البنَّا صراحة - «دولة غير إسلامية»[3].

وتعبر الفقرة السابقة عن خلاصة رؤية البنَّا التي يمكن استخلاصها من كافة العبارات التي تناول فيها الدولة - من حيث هي قضية نظرية (مفهوم) - في علاقتها بمفهوم الإسلام الشامل.

والسؤال الآن هو: إلى أي مدى يتفق أو يختلف مفهوم الدولة - من حيث أصله وجوهره عن مفهومها المعبر عنه بصياغات مختلفة في تراث الفكر الإسلامي، والسياسي منه بصفة خاصة؟. وبطبيعة الحال فإن المجال لا يتسع للإجابة بإجراء مقارنة تفصيلية. ويمكن القول بإيجاز شديد إن أصل مفهوم الدولة وجوهره على النحو المبين لدى البنَّا لا يختلف عن تصور أصله وجوهره في تراث الفكر الإسلامي، اللهم إلا من حيث الصياغات وقوالب التعبير التي تقتضيها دائما طبيعة السياق الزمني والإطار المكاني، أما المضمون فثابت إلى حد كبير. فالدولة الإسلامية بإجماع كلٍّ من المتكلم والفقيه والفيلسوف - وثلاثتهم يمثلون أقطاب

(1) حسن البنَّا، رسالة التعاليم. . .، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٣٩٠.

(2) حسن البنَّا. معركة المصحف: أين حكم الله؟ ج ذ م ي- ٦٢٧ - ٣ - ٧ رجب ١٣٦٧ - ١٦ مايو ١٩٤٨.

(3) المصدر السابق نفسه.

التفكير والتنظير للدولة الإسلامية، ووفقًا لطبيعة الحقل المعرفي الذي تخصص فيه منهجه وبرغم اختلافهم في أمور كثيرة أخرى- ليست واجبة لذاتها، وإنما هي واجبة لغيرها، أي أنها أداة ووسيلة وليست غاية(١).

وبكلمات مختصرة يمكن القول إن المنطق الذي يوحد النظر- على هذا النحو- إلى مفهوم الدولة الإسلامية- من حيث أصله وجوهره - منطق بسيط للغاية مؤداه: أنه إذا كان الله جل شأنه قد خلق الخلق أجمعين لعبادته، والكدح الدائم لملاقاته، بعد الانتقال إلى الآخرة، فإن هذه الحياة الدنيا بكل ما فيها إن هي إلا جسر (وسيلة) للمرور إلى الآخرة، فهي مؤقتة ولكن لابد منها، ولا تخرج «الدولة» - وهي أحد أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي للحياة - عن هذا الحكم.

وإذا كان مفهوم الدولة منبثقًا من الإسلام من حيث الأصل، على نحو ما تقدم بيانه، فإن النتيجة المنطقية لذلك هي أن تصطبغ الدولة بصبغة الأصل الذي أوجبها، ويتضح هذا في جانبين تناولهما البنّا، في مواضع متفرقة من كتاباته، **الأول** يمكن أن نطلق عليه مبادئ التصور النظامي لمفهوم الدولة، والثاني يتعلق بالخصائص الأساسية لمفهومها.

ثانياً: مبادئ التصور النظامي للدولة الإسلامية

يرى البنّا أن الدولة الإسلامية تقوم على ثلاثة مبادئ تشكل في مجموعها محور وجودها السياسي – هذه المبادئ هي العدالة والحرية والجهاد، يقول البنّا:

«فالعدل في الإسلام: أساس الحكم ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾ [النساء: ٥٨]. ويقول تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ**﴾ [النحل: ٩٠]. ويقول تعالى: ﴿**وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ**﴾»(٢) [الأنعام: ١٥٢].

أما الحرية «فلا يتصور الإسلام أبدًا دولته تحت حكم غيرها، أو أرضه تحت سلطان أجنبي

(١) هذه الخلاصة استخلصناها من عدة مصادر تراثية تناولت قضية الإمامة في التاريخ الإسلامي، أهمها: الإمامة والسياسة لابن قتيبة، والأحكام السلطانية للماوردي، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي. الطرق الحكمية لابن القيم، والفخري في الآداب السلطانية للطقطقي.

(٢) حسن البنّا، حديث الجمعة: ذكرى ج ١ م ي – ٢٢٨ – ١ –٨ ربيع الأول ١٣٦٦ – ٣٠ يناير ١٩٤٧.

عنها ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]. ويقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩][١].

وأما الجهاد: فيؤكد البنَّا أنه أصل من الأصول التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، ويستدل بقول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠].

ويقول «ولن تقوم دولة بغير كفاح ولن تصان حرية بغير سلاح»[٢]. ولا بد من التشديد مع البنَّا على مجال الحديث عن مركزية هذا المبدأ (الأصل) باعتباره فريضة ملزمة لا يتوجه خطاب التكليف بها إلى كل مسلم بصفته الفردية فحسب، وإنما يتوجه أيضًا إلى الدولة الإسلامية باعتبارها إطارًا نظاميًا للتعبير عن إرادة الأمة كلها، وأداة لتحقيق مثاليتها السياسية التي نص عليها القرآن والسنة»[٣].

ولئن كانت المبادئ الثلاثة السابقة –حسب تصور البنَّا– هي بمنزلة القواعد النظامية لمفهوم الدولة الإسلامية، فإن السؤال الذي تتعين إثارته، في هذا الموضع هو: ما هي صلة هذا التصور في جملته، بالنظرية السياسية الإسلامية في جانبها المتعلق بفقه الدولة؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب –على الأقل– ضرورة الوقوف على خلاصة ما قدمه الفقه السياسي الإسلامي بهذا الخصوص. وبرغم كل التحفظات، بل والطعون، المتوقع إثارتها بصدد تقديم خلاصة من هذا النوع، فإنه يمكن القول بأن الفقه السياسي الإسلامي بصفة عامة قد نظر إلى القيم الثلاث (العدالة– الحرية– الجهاد) باعتبارها تشكل منظومة مترابطة يُنْقَل – من خلال الترجمة العملية لما اشتملت عليه مضامينها – نقل الدولة الإسلامية من مستوى التجريد المثالي، إلى مستوى التحقق الواقعي هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن قيمة العدالة في الفقه السياسي الإسلامي ومختلف تطبيقاته كانت دومًا هي «القيمة السياسية العليا التي تكملها وتنبع منها القيم السياسية الأخرى كالحرية والمساواة»[٤]، وعلى أساسها تتم عملية «الترتيب التصاعدي»[٥]. لتلك القيم نفسها.

(١) المصدر السابق، المقال المشار إليه نفسه. (٢) السابق نفسه.

(٣) انظر: حسن البنَّا رسالة الجهاد، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٢٩١.

(٤) انظر: شهاب الدين بن أبي الربيع، سلوك المالك. . .، م س ذ، ١/ ص ١٥٨.

(٥) المرجع السابق جـ١/ ص ١٩٨. حيث يؤكد الدكتور حامد ربيع محقق الكتاب على أن «القيمة العليا تسمح ببناء النظام التصاعدي للقيم السياسية».

وفي ذلك الإطار فإن غياب قيمة «العدالة» في أي من أبعادها معناه أن يصير وصف الدولة بـ «الإسلامية» موضع نظر، بل وتنتفي صفتها الإسلامية نهائيًا إذا غابت عنها العدالة الإسلامية» الجوهر الذي يقوم عليه نظامها ألا وهو مبدأ الشورى الذي لا يُتصوَّر تحقيقه إذا غابت الحرية في نطاق التعامل بين السلطة والمجتمع. ومن جانب ثالث فإن تخلي الدولة عن الجهاد وهو وظيفة أساسية من وظائفها، أو بعبارة أدق أداة رئيسة لتحقيق وظيفة أساسية من وظائفها معناه أيضًا أن تفقد الدولة واحدة من أهم خصائصها وهي صفة «العالمية» إذ لا يُتصوَّر الوصول إلى تحقيق تلك «العالمية» إلا ويكون الجهاد هو الأداة التي تحكم بقية أدوات تعامل الدولة الإسلامية في النطاق الخارجي.

وتعبر الفقرة السابقة - إلى حد كبير - عن خلاصة مكثفة لمحاور الفقه السياسي الإسلامي الأساسية في جانبها المتعلق بمثالية الدولة وقيمها النظامية. ومنها يتضح أن حسن البنّا بتقريره للقيم الثلاث (العدالة - الحرية - الجهاد) إنما يقوم بإحياء قيم ومبادئ عريقة في تراث ذلك الفقه. ومن المنطقي القول بأن قيامه بإعادة إحياء تلك القيم فى سياق المرحلة التي عاصرها، كان من شأنه أن يؤدي به إلى الاصطدام بالسلطة السياسية التي تَوَلَّت إدارة الدولة القومية الحديثة بالمفهوم الأوربي.

وقد وقع الصدام المشار إليه فى صور متعددة نظريًا وعمليًا(١)، على نحو ما كشفت عنه الممارسة السياسية لجماعة الإخوان المسلمين بصفة خاصة أثناء الحرب العالمية الثانية وفي أعقابها. ولا يمكن فهم دوافع وأشكال وأهداف هذا الصدام دون ردها إلى التعارض الأصيل بين مبادئ المثالية السياسية التي تحكم نموذج الدولة الإسلامية الذي دعا إليه البنّا، وبين تلك التي تحكم نموذج الدولة القومية الحديثة التي صارت لها قوة الأمر الواقع، وسوف تزداد هذه الخلاصة وضوحًا بعد تناول خصائص «الدولة» طبقًا للتصور الإسلامي وعلى النحو الذي كان البنّا دائم التذكير به.

ثالثًا: خصائص الدولة الإسلامية

يترتب على القول بأن أصل مفهوم الدولة الإسلامية مشتق من «الإسلام» ذاته، أن تتسم هذه الدولة في خصائصها بخصائص الإسلام كدعوة عالمية. ويمكن استخلاص ثلاث خصائص أساسية كان البنّا يُعبِّر عنها بعبارات متعددة في مناسبات مختلفة، وهذه الخصائص هي:

---

(١) نشير هنا إلى أن التعارض النظري بين الأصول التي تقوم عليها الدولة القومية، والأصول التي تقوم عليها الدولة الإسلامية يجعل التقاء الاتجاه التغريبي/ العلماني الذي يتبنى المفهوم الأول، مع الاتجاه الإسلامي الذي يتبنى المفهوم الثاني شبهَ مستحيلٍ، ويظل «الصدام» بين الجانبين محتمل الوقوع في أي وقت.

١ - أنها «دولةُ دعوة»: وقد عبر البنَّا عن ذلك بعبارات كثيرة منها قوله: «إن الدعوة أساس الدولة، والدولة حارسُ الدعوة، وهما معا قوام الحياة الإنسانية الصحيحة المستقيمة»(١). ويستوي وصف الدولة الإسلامية في إحدى خصائصها بأنها «دولةُ دعوة»- طبقا لمنطق البنَّا- مع وصفها بأنها «دولة رسالة». وفي كلا الحالين فهو وصف أكثر دقة منْ وصفها بأنها «دولة فكرة» فضلا عن وصفها بأنها «دولةُ أيديولوجية»(٢). إذ تُغني ركاكة اللفظ الأجنبي عن الالتفات إليه. ويبقى وصف الدولة الإسلامية بأنّها «دولةُ دعوة / رسالة» أكثر تعبيراً عن حقيقة ارتباطها بالعقيدة الإسلامية؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التسليم مع البنَّا بدولة الدعوة «الرسالة»، يؤدي إلى هدم ركنين من أركان «نظريةِ ثلاثية أركان الدولة»(٣). التي صاغها الفكر السياسي الغربي، وكان يجري - وما زال - تقليدها في البلدان الإسلامية- وبيان ذلك أنه إذا كانت الرسالة (الدعوة) الإسلامية هي «صبغة» (٤). الدولة، وكانت هذه الرسالة من حيث الأصل «عالمية» فإنه يتعذر قبول قيام دولة إسلامية على أي من أركان تلك النظرية بالمضمون الذي عرفته أوربا. فحيث يشير أحد أركانها إلى إقليم منَ الأرض محدد جغرافيًا، يؤكد منطق العالمية الإسلامية - في المقابل- على أن نطاق الدولة الإسلامية هو الأرض (المعمورة) كلها لا جزء منها؛ وحيث إن «الشعب» أو «الأمة» يعد ركنًا آخر يُحَدَّد على أساس الانتماء لعرق أو جنس أو على أساسهما معًا نجد أن أساس تحديده بالنسبة للدولة الإسلامية هو الانتماء للإسلام نفسه كدين، فحسب الفرد أن يكون مسلمًا - من أي جنس أو لون - ليصبح من رعايا الدولة الإسلامية، ويؤدي منطق العالمية هنا أيضًا إلى القول بأن البشر أجمعين يدخلون اعتباراً -وإن لم يكن بالفعل- تحت سلطان الدولة الإسلامية.

---

(١) حسن البنَّا، آمال الدعوة الإسلامية في عهد الفاروق، ج ا م ي - ٢٧٨ - ١ - ٢٠ ربيع الأول ١٣٦٦ - ١١ فبراير ١٩٤٧.

(٢) انظر وقارن: فتحي عثمان، دولة الفكرة التي أقامها رسول الله، عقب الهجرة: تجربة مبكرة للدولة الأيديولوجية في التاريخ (القاهرة: مكتبة وهبة. ب. ت) ص ٢١ - ص ٢٥.

(٣) انظر محاولة جيدة لنقد تلك النظرية: خليل الجزائري، نقد نظرية ثلاثية أركان الدولة في مراجع القانون الدستوري العربية، دراسة منشورة في: (الطريق، دورية تصدر من بيروت) العدد الرابع السنة السادسة والأربعون، سبتمبر ١٩٨٧ (ص١٧٦ - ص١٩٦) مع ملاحظة أن محاولة خليل الجزائري تنطلق من منطلق النظرية الماركسية، ومن ثم فإنه لم يتوصل - بعد نقده الجيد- إلى طرح تصور بديل يختلف عن جوهر النظرية التي انتقدها (انظر اقتراحاته بالدراسة نفسها ص ١٩١ - ص ١٩٦).

(٤) حسن البنَّا، معركة المصحف: أين حكم الله؟ (م س ذ)، حيث يعبر عن مجمل خصائص الدولة الإسلامية بلفظة «صبغة» وهي تعبير قرآني في مثل قوله تعالى: ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ﴾ [البقرة: ١٣٨].

وطبقًا لتصور البنَّا فإن التسليم بأن الدولة الإسلامية «دولةُ دعوة» هو «نزول على حكم الله» وهو الذى يميزها عن سائر الدول، ويعبر عن ذلك بوضوح شديد في قوله: «المقصود بحكم الله في الدولة أن تكون دولة دعوة، وأن يستغرق هذا الشعور الحاكمين مهما علت درجاتهم والمحكومين مهما تنوعت أعمالهم، وأن يكون هذا المظهر صبغة ثابتة للدولة توصف بها بين الناس و(. . . .) وتصدر منها في كل التصرفات وترتبط بمقتضياتها في القول والعمل»[1]. وبذلك يرفض البنَّا نموذج الدولة الأوربية في تطبيقاتها الحديثة، وبالأولى يرفض أن تقوم دولة تقلدها في المجتمع الإسلامي، وهذا ما يؤكده قوله: «في العالم دولة اسمها الاتحاد السوفيتي لها مبدأ معروف ولون معروف ومذهب معروف نحن لا نأخذ به، ولا ندعو إليه (. . .) وقد أرادت إنجلترا وأمريكا تقليدها فادعتا أنهما تصطبغان بالدعوة إلى شيء اسمه الديمقراطية، وإن اختلف مدلوله بمختلف المصالح والمطامع والظروف والحوادث»[2]. ويخلص البنَّا إلى رفض تلك النماذج -كما سبقت الإشارة- ويدعو إلى ضرورة التمسك بمفهوم «دولة الدعوة» فيقول: » إنه متى وُجد هذا المعنى وارتبطت الدولة بهذا الاعتبار واصطبغت بهذه الصبغة فستكون النتيجة -ولا شك- تمسُّكَ الحاكمين بفرائض الإسلام واتصافهم بآدابه وكمالاته، ثم صدور كل التشريعات وخضوع كل النظم الاجتماعية في الدولة لتوجيهاته وأحكامه فيتحقق حكم الله فرديًا واجتماعيًا ودوليًا وهو المطلوب»[3].

٢- إنها دولة عالمية: وقد تبين من تحليل الخصيصة السابقة، أن عالمية الدولة الإسلامية تفرضها الدعوة (الرسالة) التي تصطبغ بها الدولة في كل شيء. وللعالمية في ذهن البنَّا ثلاثة أبعاد، كان دائم التأكيد على كل منها في موضعه. أولها يتصل بوظيفة من وظائف الدولة الإسلامية، وهي نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد[4]. وثانيها يتعلق بقضية الهُويَّة حيث يصير مفهوم الأخوة الإسلامية محورًا أساسيًا لتوحيد البشرية كلها تحت راية الإسلام، أو كما يقول

(١) حسن البنَّا، المصدر السابق، المقال نفسه.

(٢) حسن البنَّا، المصدر السابق، المقال نفسه.

(٣) حسن البنَّا، نفسه.

(٤) حسن البنَّا، انظر الجزئية المتعلقة بوظائف الدولة في الصفحات التالية، وانظر أيضا حسن البنَّا، إلى أي شيء ندعو الناس؟ ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ١٠٢ وانظر كذلك: حسن البنَّا، رسالة الجهاد، م س ذ، ص ٢٧٣ وص ٢٨٣، حيث يتكلم عن فضل الجهاد وحكمه بالنسبة للدولة الإسلامية.

البنَّا: «إنها عالمية لأنها مُوجَّهَة إلى الناس كافة لأن الناس في حكمها إخوة»[1]. وثالثها يرتبط بغاية «الدولة» وهي التمكين لتحقيق مثالية الإسلام السياسية حتى «يسعد العالم بتعاليم الإسلام»[2] و«يتعرف الناس إلى ربهم، ويستمدوا من فيض هذه الصلة روحانية كريمة تسمو بأنفسهم عن جمود المادة الصماء وجحودها إلى الإنسانية الفاضلة وجمالها»[3]. وهذا مغزى تأكيد البنَّا على أن الإسلام دعوة «ربانية عالمية» - وبهذا المعنى دعا المسلمين إلى «أن يعتقدوا الإسلام على حقيقته دينًا ودولة وخلافة من الله للمسلمين في أم الأرض أجمعين: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]»[4].

ولكن ما الذي يعنيه إصرار البنَّا على «عالمية الدعوة» ومن ثم «الدولة الإسلامية» في وقت لم يعد فيه للدولة الإسلامية وجود، حتى ولو كان شكليًا؟ قد يكون هذا الإصرار في رأي البعض تحليقًا في الخيال وتعبيرًا عن عقم تصور البنَّا على ضوء حقائق الواقع[5]. أما نحن فنرى أن سعة الخيال السياسي أمر لا غنى عنه بالنسبة للمفكر فضلاً عن المصلح الاجتماعي هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن البنَّا لم يكن ينطلق في تصوراته من محض خياله، وإنما كان يستمدها مباشرة من نصوص القرآن والسنة ويستخلصها أحيانًا من عظة التاريخ، ثم أكَّد على ضرورة تحقيق هدف الدولة الإسلامية العالمية، بعد أن رفض المثالية الغربية المضادة لها، ومن ثم فقد كان يسعى لتثبيت «المثل الأعلى» لمفهوم الدولة الإسلامية في الأذهان، في وقت كان دعاة التغريب يدعون -صراحةً أو ضمنًا- للأخذ بمفهوم الدولة الحديثة نقلاً عن أوربا، ليس هذا فحسب وإنما يعلقون مستقبل الأمة بالغرب.

٣- أنها دولة محكومة بسلطان الشريعة، وموحدة السلطة وليست دينية: وقد كان يهدف، بالتأكيد على هذه المعاني، إلى دحض آراء الاتجاه التغريبي التي كانت تدعو إلى معاملة الإسلام في علاقته بالدولة بالطريقة نفسها التي عاملت بها أوربا المسيحية (الكنيسة) في علاقتها بالدولة. فطبقًا لما يراه البنَّا، لا يمكن إجراء مقارنة بين هذا وذاك. وبيان ذلك كالتالي:

---

(١) حسن البنَّا، دعوتنا في طور جديد، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ١٢٥.

(٢) حسن البنَّا، الإخوان المسلمون تحت راية القرآن، م س ذ، ص ١١٦.

(٣) حسن البنَّا، دعوتنا في طور جديد، م س ذ، ص ١٢٥.

(٤) حسن البنَّا، المؤتمر السادس، م س ذ، ص ٣٢٦، وانظر أيضا حيث يؤكد المعنى نفسه: حسن البنَّا، بين الأمس واليوم، م س ذ، ص ١٤٧.

(٥) انظر حيث يعبر عن هذا الرأي: مجيد خدوري، الاتجاهات...، م س ذ، ص ٩٩.

أ- إن الدولة -حسب رأيه-: «تقوم على قواعد النظام الاجتماعي القرآني (. . .) تؤمن به إيمانًا عميقًا وتطبقه دقيقًا وتنشره في العالمين»(١). ومعنى هذا أنها تصبح أداة في خدمة رسالة الإسلام، وليس العكس (٢)، كما حدث في عصور أوربا الوسطى عندما أُقحمَت المسيحية في السياسة لخدمة أغراض الدولة، الأمر الذي أدى إلى هيمنة رجال الكنيسة وتَسلُّط طبقتهم كما هو معروف. ومن ثمَّ رفض البنَّا رفضًا باتًا أية مشابهة بين الإسلام كمنهج شامل، وبين ما صارت إليه العلاقة بين الدين والدولة في أوربا(٣).

ب- إنه برغم تأكيده على خضوع الدولة لسلطان الشريعة ومقاصدها لم يكن يعني أن يصبح لعلماء الإسلام سلطة خاصة بهم تكون فوق سلطة الدولة أو حتى بجوارها، بل على العكس يؤكد بوضوح على أن السلطة في الدولة الإسلامية «سلطة واحدة لا تتعدد»(٤) ويقول في موضع آخر:

«ليست هناك سلطة في الإسلام غير سلطة الدولة تحمي تعاليم الإسلام وتقود أمته إلى خير الدنيا والدين معًا. ولا يعرف الإسلام ما ظهر في أوربا بعد ذلك من تنازع السلطة الروحية والزمنية ومن خلاف بين الدولة والكنيسة. . .» (٥).

ويرجع تأكيد البنَّا على وحدة السلطة في الدولة الإسلامية إلى سببين رئيسين. **الأول** هو رغبته في مواجهة آراء الاتجاه التغريبي التي تنظر إلى الإسلام نظرة أوربا إلى المسيحية في عصورها الوسطى ودحضها، وما حدث هناك من صراع بسبب ازدواجية السلطة انتهى بضرورة الفصل بين الدين والدولة، وكانت آراء طه حسين بهذا الصدد موضع نقد البنَّا نقدًا مفصلاً(٦). أما السبب **الثاني** فهو يتمثَّل في محاولته إحياء أحد عناصر المثالية السياسية التي عبر عنها الفكر السياسي الإسلامي عبر مراحله التاريخية المختلفة، وهذا العنصر هو ربط

(١) حسن البنَّا، بين الأمس واليوم. . .، م س ذ، ص ١٤٧.

(٢) من الممكن بطبيعة الحال أن يصبح «الإسلام في خدمة الدولة» عندما ينقلب الحكم فيها إلى ملك عضوض ويضيع جوهر الخلافة، وعلى حد تعبير عبد الله العروي أنه: «تحت ظل الخلافة، تخدم الدولة أهداف الشريعة» انظر برغم اختلافنا معه في كثير من آرائه. عبد الله العروي - مفهوم الدولة (المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٨١) ص ١٠٤.

(٣) لمعرفة تفاصيل رأي البنَّا بهذا الخصوص انظر: حسن البنَّا، هذه الثلاثة من أركان الإسلام، م س ذ.

(٤) حسن البنَّا، منبر الجمعة، ج أ م ي - ٦ -١ -٨ جمادى الآخرة ١٣٦٥ - ١٠ مايو ١٩٤٦.

(٥) حسن البنَّا، دين وسياسة ج ا م ي - ٧ - ١ - ١٠ جمادى الآخرة ١٣٦٥/ ١٢ مايو ١٩٤٦.

(٦) انظر التفاصيل في: حسن البنَّا، هذه الثلاثة من الإسلام. . .، م س ذ، وهو في مجمله رد على د. طه حسين.

شرعية واستمرارية الدولة بشرط وحدة السلطة فيها[١]. ومرة أخرى سوف نجد مفهوم الوحدة يظهر ليسيطر على توجهات البنَّا في نظرته المتعلقة ببناء الدولة. وسوف تظهر تأثيرات هذا المفهوم على رأيه في شكل التنظيم السياسي للدولة وموقفه من تعدد الأحزاب السياسية[٢].

جـ- إن «الدولة الإسلامية» في اعتقاد البنَّا، لا يمكن أن تكون «ثيوقراطية» بالمعنى الذي عرفته أوربا. وذلك لسبب بسيط يشرحه ويوجزه في قوله بأن «طبيعة الدين الأوربي، وهيمنة رجاله على الدولة والعلم، والنضال الطويل بين نواحي الحياة الأوربية المختلفة، «كلها» معانٍ لا تنطبق على الإسلام الحنيف»[٣] ومن ثم يستحيل أن تظهر في الدولة الإسلامية طبقة مثلَ طبقة رجال الدين المسيحي (الإكليروس)، وهذا ما دفع البنَّا لأن يؤكد على أن «رجال الدين غير الدين نفسه»[٤]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن النظام السياسي الإسلامي، كما سيتضح بالتفصيل فيما بعد، لا تُستمد سلطة الحكم فيه من الله وإنما من الأمة مباشرة. فالأمة، في رأي البنَّا، هي «مصدر السيادة أو صاحبة السلطة»[٥]. ومن ثم لا مجال أمام أي فئة أو طبقة لادعاء سيادتها أو ممارستها استناداً إلى ما يسمى «بالحق الإلهي»[٦].

ومن الخطأ الخلط في هذاالسياق بين القول بأن الأمة في الإسلام هي صاحبة السلطة - كما يؤكد البنَّا- وبين ما يعنيه القول بأن «الحاكمية لله». فمفهوم «الحاكمية» - فضلاً عن أنه لم يرد

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر: سعيد بن سعيد، الفقه والسياسة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي (بيروت: دار الحداثة، الطبعة الأولى ١٩٨٢) ص ١٨، ص ١٣٢، انظر أيضا: أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب (القاهرة: دار الكتب السلفية، الطبعة الأولى ١٤٠٥) ص ٢٢١ - ص ٢٣٢ أيضا ص ٢٣٧، ص ٢٣٨ حيث يؤكد المعنى نفسه.

(٢) انظر فيما بعد الصفحات التالية من هذا الفصل.

(٣) حسن البنَّا، هذه الثلاثة...، م س ذ.

(٤) حسن البنَّا، نحو النور، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٨٦، ص ٨٧.

(٥) انظر على سبيل المثال حيث يؤكد هذا المعنى بما لا يدع مجالاً لأي تأويل آخر:

حسن البنَّا، إلى الطلاب: ألقيت في مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين (المحرم ١٣٥٧)، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٣١٣، ص ٣١٥.

حسن البنَّا، الإسلام سياسة وحكم: الإسلام والأقليات والأجانب، ج ا م ن ش - ١٥ - ٤ - ٢٠ ربيع ثان ١٣٦٥ - ٢ إبريل ١٩٤٦.

حسن البنَّا، معركة المصحف: أين حكم الله (م س ذ).

(٦) نتفق في ذلك مع ما انتهى إليه ريتشارد ب. ميتشل انظر: ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان...، م س ذ، ص ١٧٠- ص ١٧٢.

بنصه أبدًا منسوبًا للبنّا ولا في كتاباته - فإنه لا يمكن التوسع في مضمونه إلى الحد الذي يلغي سيادة الأمة وسلطتها في اختيار وعزل الهيئة الحاكمة، وإلا لما اختلف الحال عن معنى «الثيوقراطية» وهو ما يرفضه الإسلام من حيث الأصل.

ويتأكد مما سبق أنه لكي يُعَبَّر بدقة عن حقيقة الدولة في الإسلام فلابد من وصفها بأنها «دولة إسلامية»، وما عدا ذلك من الصفات يؤدي بالضرورة إلى التشويه والتحريف سواء بقصد أم بدون قصد. ولهذا حرص البنّا على نفي أية صلة للإسلام بمفهوم «الدولة الدينية»(١) كما عرفته أوربا، وفي الوقت نفسه حرص على تثبيت معنى «الدولة الإسلامية» بالخصائص السابق بيانها.

رابعًا: وظائف الدولة الإسلامية

يمكن التمييز بين أربع وظائف تصورها البنّا للدولة الإسلامية باعتبارها دولة رسالة (عقيدة إلهية) تستمد شرعيتها من خضوعها لأحكام الشريعة ومقاصدها، لتكون- أي الدولة- أداة لتحقيق المثالية الإسلامية تحقيقًا عمليًا. وهذه الوظائف كالتالي:

الوظيفة الأولى: وهي القيام ببناء نظام سياسي يجسد عمليًا قيم المثالية الإسلامية ومبادئها، وقد أشار البنّا إلى ذلك من خلال تبسيطه للمثالية الإسلامية في صورة «هيكل مبني على دعائم أربع، ومحمي بسورين عظيمين» على حد تعبيره، أما الدعائم الأربع فهي: «العقيدة الصافية» و«العبادة الصحيحة» و«الوحدة التي تجمع الأمة» و«التشريع العادل المُستَمَد من كتاب الله لا المُستَمَد من الأهواء». وأما السوران فهما: «الحكومة الإسلامية التي تقوم على حراسة الناس في دينهم ودنياهم» و«الجيش لحفظ استقلال الأمة والدفاع عنها»(٢).

وتلك الصورة التي يبسط البنّا فيها عناصر المثالية السياسية الإسلامية، لا يمكن - كما هو واضح- تحقيقها عمليًا إلا في إطار «الدولة» و«بالدولة» في الوقت نفسه. لا باعتبار أن الدولة سلطة للإكراه، وإنما أداة للضمان والأمن لتمكين المسلم من تحقيق الكمال الممكن في ممارسته السياسية الإسلامية.

---

(١) برغم وضوح هذا الأمر تماما لدى البنّا إلا أن بعض الدراسات تصر على أنه - والإخوان بصفة عامة- ينادي «بالسلطة الدينية» و«الحكم الديني» ومن ثم «الدولة الدينية». انظر حيث نختلف معهما:

إسحق موسى الحسيني، الإخوان المسلمون - م س ذ، ص ١٦٤ - ص ١٦٨.

رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة (القاهرة: الدار الشرقية، ١٤٠٩ - ١٩٨٩) ص ٧٠، ٧١

(٢) حسن البنّا، نظرات في إصلاح النفس والمجتمع، م س ذ، ص ١٩٢- ص ١٩٤.

وبالنظر في عناصر المثالية التي حرص البنَّا على تثبيتها في الأذهان، يتضح -على ضوء المرحلة التي عاصرها- أنها تقود في نهاية الأمر إلى لفت أنظار المخاطبين إلى مدى خروج[1] نظام الدولة القائمة (الدولة الليبرالية في التطبيق المصري) عن أصول المثالية الإسلامية من ناحية، كما تهيئ وتشحذ هذه العناصرُ الهممَ لمواجهة الاحتلال الذي لم يكن يخفى على أحد أنه يقوم بدور رئيس في هدم أركان تلك المثالية الإسلامية من ناحية أخرى.

أما الوظيفة الثانية: فهي تحقيق العدالة، باعتبارها القيمة العليا في النظام السياسي الإسلامي. ويستند البنَّا في تقرير هذه الوظيفة إلى آيات من القرآن الكريم تحض على إقامة العدل «حتى يسود كل أفراد الأمة»[2]. ويتسع مفهوم العدالة هنا ليشمل - في نظر البنَّا - الفرد والأسرة والدولة والمجتمع الدولي بأسره. ويؤكد على دور «الدولة» أو وظيفتها في تحقيق العدالة وضمانها على كافة المستويات المذكورة، فيقول: «إن ميزان عدالة الدولة هو القانون العادل الرحيم.. الذي يحدد حدود الحاكم والمحكوم، ويأخذ من الظالم للمظلوم ويقيم العدالة بين الأفراد والجماعات والهيئات والطبقات؛ ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨] فإذا لم يكن للدولة ميزان -للعدالة- أو سُخِّر ميزانها في غير ما وُضِع له عمَّت الفوضى واضطرب النظام»[3].

والتزام الدولة بإقامة العدل لا يقتصر فقط على المسلمين، وإنما يقع على عاتقها إقامته أيضًا لكل مواطنيها من غير المسلمين. ويؤكد البنَّا في هذا المجال على القاعدة الشهيرة التي تقضي بأن «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، وهذه القاعدة تشمل كافة المجالات ما عدا الأمور الخاصة بالعقائد وما يتعلق بها حيث ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦][4]. أما الأحكام المنظِّمة لشئون الحياة بما يحقق العدالة بين الجميع ويضمن السعادة لهم، فيقول البنَّا بصددها: «لا نقدم

---

(١) أشار البنَّا في مواضع أخرى كثيرة إلى هذا الخروج صراحة عن مبادئ المثالية الإسلامية وأصولها انظر على سبيل المثال: حسن البنَّا، تناقض ج أ م ى - ١٢٩ - ١ - ٨ ذى القعدة ١٣٦٥ - ٣ أكتوبر ١٩٤٦. وفي هذا المقال ذكر ما نصه: «كل شيء في مصر - في الحياة العامة - يكاد يتنقض ما جاء به الإسلام ويصطدم بما قرره من قواعد وأحكام». انظر أيضا: - حسن البنَّا، معركة المصحف: أين حكم الله؟ (م س ذ)، - حسن البنَّا، الإسلام سياسية وحكم. . .، (م س ذ).

(٢) حسن البنَّا، نحن والديمقراطية والأحزاب، ج ا م ى - ٦٨-١-٢٣ شعبان ١٣٦٥ - ٢٢ يوليه ١٩٤٦.

(٣) حسن البنَّا، ميزان، ج ا م ى - ٧٣٠- ٣-١٤ ذو القعدة ١٣٦٧ - ١٧ سبتمبر ١٩٤٨.

(٤) انظر وجهة نظره بالتفصيل في رسالة: إلى الشباب وإلى الطلبة خاصة، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ١٠٥.

لهم - لغير المسلمين- هذه الأحكام على أنها دين يؤمنون به، أو عقيدة جديدة تخالف ما يعتقدون، ولكنا نقدمه على أنه قانون اجتماعي، تُحارب به الجريمة التي حرمتها كل الأديان، ويحقق ما جاءت به التوراة والإنجيل والكتب السماوية جميعًا، ولا يصطدم مع نص من نصوصها ولا يتعرض للمؤمنين بها في عقيدة ولا عبادة ولا عمل من الأعمال. فهل يكره أحد الإصلاح الاجتماعي الذي يحقق فعلا ما يريده دينه . . لمجرد أنه ورد في القرآن. . . ؟ ومن يكون المتعصب إذن في هذه الحال؟»[1].

إن التزام الدولة بالعدل إزاء غير المسلم أيضًا لا يقتصر معناه على الجانب القانوني[2] فقط حيث الجميع أمام القانون سواء، وإنما يمتد ليشمل التزامها بتحقيق العدالة الاجتماعية التي تنتفي معها كل صور الاستغلال والظلم التي يولدها التفاوت الطبقي «والإسلام لا يقر نظام الطبقات (. . .) وقد سوَّى بين الناس ولم يُقم للتفاضل في الدم ولا في الجنس، ولا في الفقر والثراء وَزنًا. فالناس من هذا الوجه في نَظر الإسلام سواء»[3]. على حد تعبير البنَّا- ولا يُستَثْنَى من ذلك غير المسلم، هذا من جانب ومن جانب آخر فالدولة- طبقًا لتصور البنَّا - ملتزمة بتحقيق العدالة الاقتصادية لكافة رعاياها بمعنى توفير حد الكفاف لهم دون تمييز بسبب اختلاف العقيدة أو غير ذلك[4]. وبهذا تصبح وظيفة تحقيق العدالة أكثر من كونها التزامًا قانونيًا وخاصة تجاه رعايا الدولة غير المسلمين، ويؤكد على ذلك بقوله: «إن الإسلام أوصى بغير المسلمين أفضل الوصية وجعلهم في كنف حماية ربانية وعدالة قرآنية دونها كل حماية سياسية»[5]. فليس معنى أن الدولة الإسلامية دولة عَقَدية أن تفرط في ذمة رعيتها

(١) حسن البنَّا، معركة المصحف: القضاء والتشريع والمحكمة من حكم الله، ج ا م ى - ٦٣١ - ٣ - ١١ رجب ١٣٦٧ - ٢٠ مايو ١٩٤٨. انظر تأصيلاً لتمييز مفهوم العدالة الإسلامية عن مفهومها الغربي ومدى إلزامية هذا المفهوم للدولة الإسلامية: شهاب الدين بن أبي الربيع: سلوك المالك - ، م س ذ ، جـ١ / ص ٢٠٠- ص ٢٠٢ من تعليقات الدكتور حامد ربيع.

(٢) حسن البنَّا، من الأدب العالي، ج أ م س - ١٥-٣-٢٣ ربيع الثانى ١٣٥٤- ٢٣ يوليو ١٩٣٥.

(٣) حسن البنَّا، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي: النظام الاقتصادي، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٢٦٢- وانظر أيضا: حسن البنَّا، مشرق الشمس، ج أ م ى - ٦١٩- ٣- ٢٧ جمادى الآخرة ١٣٦٧- ٦ مايو ١٩٤٨.

(٤) انظر نص كلمة المرشد العام حسن البنَّا بمناسبة زيارة أصحاب المعالي الوزراء للمركز العام- ج أ م ن ش - ١٨- ١ - ٩ جمادى الآخرة ١٣٦٢ - ١٢/ ٦/ ١٩٤٣.

(٥) حسن البنَّا، رسالة التعاليم، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٣٩٦ - انظر أيضا رسالة: الإخوان المسلمون تحت راية القرآن، بالمصدر السابق، ص ١٢٠، ورسالة: دعوتنا في طور جديد، المصدر نفسه ص ١٣٢.

غير المسلمة، بل العكس هو الصحيح حيث يصير من صلب التزامها العَقَدي أن تحقق الأمن والعدالة للجميع.

والوظيفتان الثالثة والرابعة للدولة الإسلامية هما: «نشر الدعوة والجهاد» ولا تنفك إحداهما عن الأخرى. ولإزالة اللبس يحدد البنَّا ما يقصده بالجهاد بأنه «الفريضة الماضية إلى يوم القيامة. . . وما قصده الرسول ﷺ بقوله: «من مات ولم يغز ولم ينو الغزو مات ميتة جاهلة»[1]. وتبين الأهداف الخمسة التي يحددها البنَّا للجهاد، مدى الارتباط بينه وبين وظيفة نشر الدعوة من ناحية، وبينه وبين «العدالة» كقيمة عليا ووظيفة في الوقت نفسه من ناحية أخرى. أما الأهداف الشرعية التي حددها فهي:

«رد العدوان، والدفاع عن النفس والأهل والمال والوطن والدين». «تأمين حرية الدين والاعتقاد للمؤمنين الذين يحاول الكافرون أن يفتنوهم عن دينهم». «حماية الدعوة حتى تبلغ الناس جميعا ويتحدد موقفهم منها تحديداً واضحًا، وذلك أن الإسلام رسالة اجتماعية إصلاحية شاملة تنطوي على أفضل مبادئ الحق والخير والعدل، وتوجه إلى الناس كافة، فلا بد أن تزول من طريقها كل عقبة تمنع من إبلاغها، ولابد أن يُعرف موقف كل فرد وكل أمة بعد هذا البلاغ. . .». «تأديب ناكثي العهد من المعاهدين أو الفئة الباغية- على جماعة المؤمنين - التي تتمرد على أمر الله وتأبى حكم العدل والإصلاح». «إغاثة المظلومين من المؤمنين أينما كانوا، والانتصار لهم من الظالمين»[2].

ويؤكد البنَّا أن ما عدا تلك الأغراض «فإن الإسلام لا يجيز الحرب من أجلها بحال من الأحوال» ومن ثم يمكن القول إنه ببلورته للأهداف المذكورة يضع إطاراً عمليًا لممارسة ما يطلق عليه البعض «الوظيفة الحضارية للدولة الإسلامية»[3]. تلك الوظيفة تتجسد فيها خاصة «عالمية الدعوة» و«عدالة الإسلام».

ويُلاحَظ أن البنَّا في تحديده للأهداف السابقة قد اعتمد أساسًا على آيات قرآنية وبعض

(١) حسن البنَّا، السلام وحكمة مشروعية القتال في الإسلام، مجلة الشهاب، العدد الرابع، غرة ربيع الآخر ١٣٦٧ - فبراير ١٩٤٨.

(٢) المصدر السابق، المقال نفسه.

(٣) صاحب هذا التعبير هو الدكتور حامد ربيع ولمزيد من التفاصيل انظر: سلوك المالك (م س ذ) ٢/ جـ هامش ص ٢٢٢، ص ٢٢٣- حيث يخلص إلى القول بأن «مفهوم الخلافة» «يصير مرادفًا لوظيفة الجهاد في نطاق التعامل الخارجي. . .» هامش ص ٢٢٣ من المرجع السابق.

الأحاديث النبوية، وأحيانًا يأتي بشواهد تطبيقية من التاريخ الإسلامي، والسؤال المثار هنا هو ألم يكن للواقع الذي عاشه البنَّا- بمتغيراته المختلفة- أثر في صياغة رأيه وتوجيهه بهذا الخصوص؟ إن الذي يبدو لنا من كتابات البنَّا المتعددة حول هذا الموضوع هو أن متغيرات الواقع- خاصة غياب الدولة الإسلامية واستمرار العدوان الاستعماري الغربي - قد أثَّرت كثيراً في صياغته لرأيه وتحديده لموقفه، ويظهر ذلك بوضوح في تركيزه على هدف «الدفاع ورد عدوان غير المسلمين على أرض الإسلام» وتأكيده -من ثم- على أن الجهاد صار «فرض عين على كل مسلم ومسلمة»[1] وفي الوقت نفسه لم تصرفه ضغوط الواقع عن التذكير دائمًا بضرورة مواصلة الجهاد إلى ما بعد تخليص البلاد الإسلامية من عدوان «الكفار». وذلك على -حد قوله- «نشراً للعدل بين الناس وتبليغًا لرسالة الله (. . .) حتى لا يبقى في الأرض كافر واحد. . . حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله»[2].

ولا تُثار قضية الجهاد وفرضيته وظيفةً للدولة الإسلامية في نطاق تعاملها الخارجي إلا ويُثار معها موقف أهل الذمة وقضية الجزية، وقد تناول البنَّا موقفهم وقضية الجزية أيضًا في معظم المناسبات التي تكلم فيها عن الجهاد. ويمكن القول إن البنَّا يفرق بدقة بالغة بين أمرين أساسيين يتضمنهما هذا الموضوع- منظوراً إليه في علاقته بالوظيفة الجهادية للدولة- الأول هو أمر مشاركة أهل الذمة في القتال مع جيش الدول الإسلامية، والثاني هو أمر قيام الدولة الإسلامية بقتالهم-أي أهل الكتاب- كما ينص عليه القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ [التوبة: ٢٩]. «والجزية» في كلا الأمرين جزء من المسألة. وفيما يلي خلاصة ما ذهب إليه البنَّا:

أما عن مشاركة أهل الذمة في القتال مع المسلمين وحكم الجزية في هذه الحال، ففي رأي البنَّا» أن الجزية ضريبة- كالخراج- تجبى على الأشخاص لا على الأرض، وأن الإسلام قررها على غير المسلمين في البلاد التي يفتحها نظير قيام الجند الإسلامي بحمايتهم وحراسة أوطانهم والدفاع عنها في الوقت الذي قرر فيه إعفاءهم من الجندية (. . .) فهي بدل نقدي لضريبة الدم، وإنما سلك الإسلام هذه السبيل مع غير المسلمين من باب التخفيف عليهم والرحمة بهم

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: حسن البنَّا، رسالة الجهاد، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٢٨٦ وما بعدها.

(٢) حسن البنَّا، في سبيل الكرامة، ج أ م س - ٥ - ٤ - ٢١ صفر ١٣٥٥ - ١٢ مايو ١٩٣٦.

وعدم الإحراج لهم حتى لا يلزمهم أن يقاتلوا في صفوف المسلمين فيتهم بأنه إنما يريد لهم الموت والاستئصال (. . .) فهي في الحقيقة؛ امتياز في صورة ضريبة، وفي الوقت نفسه احتياط لتنقية صفوف المجاهدين من غير ذوى العقيدة الصحيحة والحماسة المؤمنة البصيرة (. . .) ومقتضى هذا أن غير المسلمين من بناء البلاد التي تدخل تحت حكم الإسلام إذا دخلوا في الجند أو تكلفوا أمر الدفاع أسقط الإمام عنهم الجزية، وقد جرى العمل على هذا فعلاً في كثير من البلاد التي فتحها خلفاء الإسلام وسجل ذلك قادة الجيوش الإسلامية في كتب ومعاهدات ما زالت مقروءة في كتب التاريخ الإسلامي. . .»[١] ويوجز البنَّا هذا الرأي في موضع آخر فيقول: «إن الجزية مقابل المنعة إن اشترطوها- أي أهل الذمة - وأن من سلطة الدولة الإسلامية إسقاطها عنهم «إذا اقتضى الأمر تجنيدهم»[٢]. ولا يختلف البنَّا في ذلك عما قرره الشيخ رشيد رضا في تفسير المنار[٣].

وأما عن قتال «أهل الكتاب» - وليس أهل الذمة وفارق المصطلح في غاية الأهمية - فيرى البنَّا أن «أهل الكتاب يُقاتلون كما يُقاتل المشركون إذا اعتدوا على أرض الإسلام أو حالوا دون انتشار دعوته، وكل ما هنالك من فرق أن المشركين من العرب لا يقبل منهم حين يقاتلون إلا الإسلام حتى لا يكون في الجزيرة العربية دينان وهي «دار الإسلام الدينية الخالدة» وأما أهل الكتاب - والكلام ما زال للبنَّا - فقد ترخَّصَ الإسلام في أمرهم وأجاز الاكتفاء بأخذ الجزية منهم، فمتى تعهدوا بأدائها ورضوا بها فقد وجب أن يُرفع عنهم السيف، ومثلهم في ذلك المجوس والصابئون والمشركون من غير العرب والوثنيون كذلك»[٤]. وقد ذكر البنَّا أن المسألة فيها خلاف وخلص هو إلى أن «الأرجح والأولى بالتطبيق»[٥] هو ما ذهب إليه على النحو السابق بيانه[٦].

(١) حسن البنَّا، السلام وحكمة مشروعية القتال في الإسلام، مجلة الشهاب العدد الخامس غرة جمادى الأولى ١٣٦٧ - مارس ١٩٤٨.

(٢) حسن البنَّا ، نظرات في كتاب الله: تفسير سورة التوبة، ج أ م س - ١٧٥ - ٥ - ٢٥ ذو الحجة ١٣٦٧-٨ نوفمبر ١٩٤٧.

(٣) أشار البنَّا نفسه إلى موافقته لصاحب تفسير المنار بهذا الخصوص. انظر المصدر السابق المقال نفسه.

(٤) حسن البنَّا، المصدر السابق، نفسه.

(٥) المصدر السابق، المقال نفسه.

(٦) راجع التفاصيل بالمصدر السابق، المقال نفسه.

وخلاصة ما سبق أن «الدولة» من حيث أصل تصورها منبثقة من الإسلام، وأنها لهذا السبب تكتسب خصائصها منه، وتتحدد وظائفها طبقًا لتعاليمه ومبادئه وقيمه. وأن كل ما استخلصناه من أفكار البنَّا وتصوراته حول «الدولة»، يصب في نهاية الأمر في اتجاهين: الأول هو إعادة إحياء عناصر المثالية السياسية الإسلامية وتثبيتها في الأذهان بكل ما أُتيح للبنَّا من وسائل الإقناع وبساطة التعبير، وكان للجهد الذي بذله في هذا المجال أهمية بالغة على ضوء التحديات التي كانت تهدد تلك المثالية بالزوال نهائيًا. والثاني هو دحض عناصر المثالية السياسية الغربية وتوجهاتها التي تناقض المثالية الإسلامية، ومن ثم دحض آراء النخبة الفكرية والسياسية التي كانت في حالة انبهار بالغرب والاندفاع نحو التوحد معه تحت وطأة سيطرة تقدمه المادي بأوسع معانيه.

وإذا كانت الدولة هي المفهوم النظامي للتعبير عن المثالية السياسية، فإن «الهُوِيَّة» - وقد كانت القضية الفكرية السياسية الأساسية من قضايا المرحلة المطروحة - هي التي تحدد أصول الانتماء السياسي «للدولة»، ومن ثم طبيعة علاقة الولاء بينها وبين رعاياها، كما تحدد الهُوِيَّة أيضًا حدود الإطار الذي تتحرك فيه الدولة أو يشكل مجالها الحيوي، وهي قضايا تشكل جزءًا لا يتجزأ من عناصر المثالية السياسية.



٢
هُوِيَّة الدولة وأساس الجامعة السياسية

مثّلت مشكلة الهُوِيَّة – وما يرتبط بها من ضرورة تحديد أسس الانتماء والولاء التي تنظم علاقة الفرد بالدولة– جزءًا أساسيًا من بنية الفكر السياسي لحسن البنَّا، المتعلق بتصوره للدولة الإسلامية المنشودة. وقد كان مناخ الجدل والصراع الفكري الذي عاشه من أواخر العشرينيات إلى أواخر الأربعينيات لا يُلزمه فقط بتقديم اجتهاداته حول الهُوِيَّة وإطار الجامعة السياسية للدولة، بل يجبره أيضًا على الدخول كطرف من أطراف هذا الجَدل بين مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية آنذاك.

وقد أسلفنا أن تلك الاتجاهات المتجادلة والمتصارعة كانت تجسُّدًا للانقسام الأساسي في صفوف النخبة الفكرية / السياسية، بين عقلية تستلهم الإسلام وثرواته وتصدر عنه، وأخرى تستلهم الغرب وحضارته الحديثة وتصدر عنه(١). وكان من قدر البنَّا أن فترة نشاطه الفكري / الحركي هي الفترة التي أعقبت إلغاء الخلافة واحتدم فيها الجدل على نحو غير مسبوق في مصر وفي غيرها من البلدان الإسلامية حول تحديد الهُوِيَّة وإطار الجامعة السياسية « إذ نشأ تعارض بين الانتماء التاريخي العَقَدي« لدار الإسلام» وبين الولاء المفترض للوطن المحلي المحدود. وبين الارتباط بالجماعة أو الأمة الإسلامية وبين التبعية لأرض محدودة»(٢) في إطار الدولة الوطنية / القومية الجديدة.

وفي تلك الفترة كانت « المفهومات» الأساسية المتداولة للتعبير عن الهُوِيَّة هي: «الوطنية» أو« القومية» أو« الإسلامية». ودون الدخول في تفاصيل نشأة كل منها وتطوره في التاريخ الحديث للعالم الإسلامي؛ فقد تعين على كل اتجاه فكري / سياسي أن يربط رؤيته لمسألة الهُوِيَّة بتصوره للدولة الحديثة التي ينشُدها، ومن ثم بتصوره للنهضة وسبيل تحقيقها.

(١) راجع تفاصيل هذا الموضوع ص ٣٤ – ٤٤ وما بعدها إلى نهاية الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب.
(٢) انظر: جابر الأنصاري، تحولات الفكر. . . ، م س ذ، ص ١١١. وانظر أيضا: وليام. ل. كليفلاند، ساطع الحصري. . . ، م س ذ، ص ١٣٨، ص ١٣٩ حيث يؤكد كليفلاند أن احتدام الجدل خلال تلك الفترة بسبب نشاط الأفكار القومية كان معناه: «اشتداد الانقسامات المفروضة من الخارج بافتعال الولاء لإقليم معين وإهمال الولاء للوحدة العربية الكبرى» (ص ١٣٨).

فهُويَّة الدولة التي تصورها وسعى لتحقيقها الاتجاه التغريبي العلماني، بصفة عامة، هي الدول الوطنية « القومية »، أما الدولة التي ينشدُها الاتجاه الإسلامي فهي «الدولة الإسلامية» بما لها من خصائص مميزة، على نحو ما كان يتصورها البنَّا- معبراً عن هذا الاتجاه ثم ناطقًا باسمه في مصر، خاصة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية.

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره، فإن طبيعة رابطة الولاء وحدود الجامعة السياسية اختلفت من نموذج لآخر حسب تصور كل اتجاه، وسيأتي بيان ذلك بتحليل رؤية البنَّا لمشكلة الهُويَّة وصلتها بتصوره الأساسي للدولة الإسلامية من ناحية، وفي سياق مناخ الجدل الفكري والصراع السياسي الذي شارك فيه بصورة مباشرة منذ أواخر العشرينيات إلى أواخر الأربعينيات من ناحية أخرى.

ومن المهم أن نعرض -ولو بإيجاز- لتصور الاتجاه التغريبي لأسس الانتماء ومن ثم حدود الجامعة السياسية من وجهة نظره، وطبيعة رابطة الولاء بين الفرد والدولة في كل من نموذجيْ «الدولة الوطنية» و«الدولة القومية» على نحو ما طرحهما هذا الاتجاه في مصر خلال الحقبة التي عاصرها البنَّا، كمقدمة توضح الخلفية العامة التي طرح ضمنها أفكاره وتفاعل مع معطياتها.

فبالنسبة إلى الاتجاه الذي أكد على «الوطنية المصرية» هُويَّةً للدولة، كان أساس الانتماء لديه هو، كما يقول طه حسين «محور الوطنية التي تحصرها الحدود الجغرافية الضيقة لأرض الوطن»(١). وكان طه حسين بذلك يواصل التأكيد على تقاليد مدرسة «حزب الأمة المصرية»، التي عبر عنها أحمد لطفي السيد وحواريوه طوال أكثر من نصف قرن. وطبقًا لمنطقهم فإن رابطة الولاء بين «الوطن» والدولة هي رابطة علمانية «دنيوية» تحددها «منفعة الوطن الجغرافي الضيق» ومنفعة قاطنيه- وعلى ضوء هذا التصور لهُويَّة «الدولة الوطنية» كانت الدولة القائمة طبقا لدستور سنة ١٩٢٣ هي الدولة الوحيدة الممكنة التي يطمح إليها هذه الاتجاه. ومن ثم كان من الطبيعي أن تتركز جهوده الفكرية في ناحية إعلاء شأن «المصرية» و«الفرعونية»(٢)، وذلك قبل أن يضطر للانحناء أمام اتجاه العروبة المتصاعد في مصر بدءاً من أواخر الثلاثينيات. كما تركزت أغلب جهوده السياسية في «ادعاء» المحافظة على دستور الدولة. أما قضية الوحدة كسياج للجامع السياسي للدولة، فقد حصروها في «الوحدة الوطنية» بالمعنى الذي لا يتسع

---

(١) انظر: طه حسين، مستقبل الثقافة. . .، م س ذ، ص ٩٢.

(٢) انظر: د. حسن الشافعي، في فكرنا الحديث والمعاصر (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٤١٠- ١٩٩٠) ص ١٠١- ص ١٠٥ حيث يتناول خلفيات ظهور هذا الاتجاه وتطوره ويتتبع آثاره في الحياة الأدبية والسياسية والفكرية.

لأكثر من تحقيق انصهار المسلمين والأقباط في جماعة وطنية واحدة تُشكِّل «مجتمع الدولة»، وعندهم أن ذلك لا يكون إلا بتطبيق مفهوم «المواطنة» العلماني الحديث.

وفي نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات التي شهدت أوج نشاط هذا الاتجاه في تكريسه للهُويَّة «المصرية» الضيقة، كان حسن البنَّا مدركًا -ولَمَّا يزل في مطلع حياته الفكرية ونشاطه العملي- لخطورة هذا الاتجاه والأضرار التي تنجم عنه خاصة فيما يتعلق بمسائل الوحدة والاحتلال والخطر الصهيوني، فكتب مقالاً سنة ١٩٣٣ بعنوان «مصر عربية فليتق الله المفرقون للكلمة»(١). خصَّصه لدحض أفكار طه حسين -خاصة- وغيره من دعاة القومية المصرية والفرعونية - عامة - وأكد فيه أن مصر عربية لحمًا ودمًا. وربما كان البنَّا بذلك أسبق مفكر من صفوف النخبة الفكرية / السياسية المصرية يلفت النظر إلى عروبة مصر بهذه الدرجة من الوضوح. وقد واظب بعد ذلك على انتقاد دعاة الشعوبية (القومية المصرية) مؤكدًا أنهم «يمكنون لأعدائهم في بلادهم وهم لا يشعرون»(٢).

ولم يكن مصادفة أن يُعيد التأكيد، بكلمات حاسمة، على المضمون الإسلامي لمفهوم الوطن، وذلك في كلمته أمام النخبة السياسية لحزب الوفد سنة ١٩٤٣ إذ خاطبهم بقوله «حين أقول الوطن لا أقصد مصر وحدها، بل أعني مصر وبلاد العرب الشقيقة ودول الإسلام ومَوَاطنه الحبيبة، فإن وطننا -نحن الإخوانَ المسلمين- كلُّ شبرِ أرضٍ فيه مسلم يقول لا إله إلا الله»(٣). وأوضح البنَّا أن «المصرية» لها مكانها في دعوة الإخوانَ المسلمِين، وأن أمجاد المصريين حتى في زمن الفراعنة يرحب بها الإخوان «كتاريخ فيه مجد وفيه علم ومعرفة» أما أن يُراد صبغ مصر بالفرعونية وحصرها في حدودها الضيقة «بعد أن هداها الله بتعاليم الإسلام»(٤). فنظرية يحاربها البنَّا بكل قوة ولا يُسلِّم بصلاحيتها لتقوم عليها جامعة سياسية، ولا بصلاحيتها لتأسيس الانتماء والولاء بين الفرد والدولة التي ينشُدُها حسب تصوره الإسلامي.

---

(١) انظر: حسن البنَّا، مصر عربية فليتق الله المفرقون للكلمة، ج ١ م س - ١٥-١-١٥ غرة جمادى الآخرة سنة ١٣٥٢.

(٢) حسن البنَّا، رابطة الاسلام ج ١ م س - ٥ - ٣-١١ صفر ١٣٥٤ - ١٤ مايو ١٩٣٥ وانظر أيضا المقال المشار إليه في الهامش السابق مباشرة حيث يؤكد على المعنى نفسه.

(٣) من «كلمة المرشد العام حسن البنَّا بمناسبة زيارة أصحاب المعالي الوزراء» ج أ م ن ش ١٨ - ١ - ٩ جمادى الآخرة ١٣٦٢ - ١٢/ ٦/ ١٩٤٣. وفي الكلمة نفسها طالبهم بأن «يفهموا الوطن ويطبقوه في سياستهم» بالمعنى الذي ذكره لهم، وألا يحصروا اهتمامهم بمصر فقط خاصة بعد أن تنتهي الحرب العالمية الثانية لأنه - أي البنَّا- «يتوقع أن تحدث تغييرات هامة ستكون عاصفة» المقال نفسه.

(٤) حسن البنَّا، دعوتنا في طور جديد، م س ذ، ص ١٢٩.

وأما بالنسبة للاتجاه الذي دعا إلى القومية كهُويَّة للدولة، فسوف نقصر بحثهُ هنا على مضمونها «العربي» - اكتفاءً بما ذُكر عن مضمونها المصري في الجزئية السابقة- وعلى ذلك ففيما عدا اتفاق هذا الاتجاه مع الاتجاه السابق في المضمون العلماني لرابطة الولاء بين الفرد والدولة، فقد اختلف عنه في بقية الجوانب الأخرى. مع ملاحظة أن نشاط فكرة القومية العربية في مصر قد بدأ متأخرًا نسبيًا في أواسط الثلاثينيات(١).

وتتمثل أسس الانتماء الرئيسة التي تحدد إطار الجامعة السياسية لدولة «القومية العربية» في وحدة الجنس العربي واللغة العربية، والتاريخ المشترك، والآمال والمشاعر المشتركة. أما الإسلام - أو الدين بصفة عامة - فلم يعتبره دعاة هذا الاتجاه آنذاك عاملاً من عوامل تأسيس الانتماء للدولة التي يطمحون إليها، بل اعتبروه عاملاً يفرق بين أصحاب الأديان المختلفة في إطار الوطن «العربي» الواحد(٢). ومَرَدُّ هذه النظرة إلى المضمون العلماني لفكرة القومية العربية كما عبر عنها أبرز دعاتها في ذلك الوقت من أمثال ساطع الحصري، طوال الفترة الواقعة بين الحربين وفيما بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية أيضًا، حيث استقر الحصري في القاهرة بدءًا من سنة ١٩٤٧(٣).

وإذا كانت علمانية فكرة القومية العربية هي عامل التقريب بينها وبين دعاة «الوطنية المصرية» كما أسلفنا، فإنها على العكس من ذلك كانت عامل التفريق بينها وبين دعاة الاتجاه الإسلامي الذي عبر عنه البنّا، والإخوان المسلمون، في الفترة نفسها.

غير أن البنّا لم يتشدد في توجيه سهام نقده لهذا الاتجاه مثلما فعل مع أنصار الاتجاه السابق (المصرية / الفرعونية) بل كانت له صداقات حميمة مع الشخصيات المصرية التي تبنت الدعوة لعروبة مصر من أمثال عبد الرحمن عزام، ومحمد علي علوبة وغيرهما. ولم نعثر في كتابات

(١) انظر في تفاصيل الظروف التي ساعدت على نشاط الاتجاه العروبي في مصر في ذلك الحين: مارسيل كولومب، م س ذ، ص ٢٠١ - ص ٢١٤. انظر أيضا: جورج أنطنيوس، يقظة العرب.. ، م س ذ، ص ٥٢ من مقدمة الدكتور نبيه أمين فراس.

(٢) حول هذا الموضوع انظر: نازك سابايارد، الرحالون.. ، م س ذ، ص ١٩٣ - ص ١٩٥ انظر أيضا: كليفلاند، ساطع الحصري... ، م س ذ، ص ١٣٨ - ص ١٣٩.

(٣) كان الحصري من المغالين في علمنة العروبة والقومية العربية، وقد قدم إلى مصر ليستقر بها بعد أن استقال من منصبه كمستشار للحكومة السورية في إصلاح النظام التربوي، إذ تظاهر طلبة دمشق ضده لأنه أوصى بإصلاحات علمانية فجة تؤدي إلى تقليص المواد الدينية والإسلامية بصفة خاصة، وهتفوا: «لا إله إلا الله ساطع الحصري عدو الله» فاستقال وغادر دمشق وأتى إلى القاهرة، انظر تفاصيل هذه الحادثة ذات المغزى أحمد أمين، مأساة، مجلة «الثقافة» (القاهرة) العدد ٤١٥، ديسمبر ١٩٤٦.

حسن البنَّا كلها - ألف وثلاثين مقالة، تقريبًا، بالإضافة إلى مجموعة الرسائل - على ما يمكن اعتباره نقدًا مباشرًا لاتجاه القومية العربية(١)، برغم توفر ثلاثة عناصر في بنية الفكر السياسي لدعاة القومية العربية كان من شأنها - من وجهة نظرنا - أن تدفع البنَّا لشن حملة من الانتقادات ضدهم - على الأقل مثلما فعل مع دعاة المصرية والفرعونية- وأول تلك العناصر يتمثل في «العلمانية» التي سلفت الإشارة إليها، وثانيها يتمثل في الجانب العنصري الذي يُعلي من شأن الجنس العربي كجنس متميز، ولم يكن دعاة القومية العربية حينذاك يخفون ذلك، الأمر الذي يتناقض صراحة مع مبدأ الأخوة الإسلامية الذي آمن به البنَّا إيمانًا لا يتطرق إليه أدنى شك، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن مثالية الجماعة السياسية «لدولة الوحدة العربية» إذا ما قامت، سوف تنتهي حدودها بالحدود الجغرافية للبلاد العربية من المحيط إلى الخليج في أقصى تقدير، وهو ما لا يتطابق مع حدود مثالية الجامعة السياسية الإسلامية كما تصورها ونادى بها البنَّا، ومن ناحية ثالثة فإن رسالة «دولة القومية العربية الموحدة» كما بشَّر بها دعاتها لا تتضمن أية نداءات فكرية سياسية أو حركية تدعو العرب، باعتبارهم أمة متميزة، إلى القيام بدورهم في ترقية البشرية. وهو الدور الذي اهتم به البنَّا كثيرًا من منطلقه الإسلامي. أما العنصر الثالث الذي كان يقدم مادة وفيرة يمكن أن يستخدمها البنَّا في انتقاد دعاة القومية بصفة عامة - والعربية بصفة خاصة - فهو الملابسات التاريخية لنشأتها واستلهامها أصلاً من الخبرة الأوربية خلال القرن التاسع عشر، ودورها في التعجيل بزوال الدولة العثمانية وانفراط عقد ما كان قد بقي من الوحدة الإسلامية في ظلها(٢).

ويدهشنا - ولا يفاجئنا - أنه برغم توفر كثير من الأدلة التي تؤكد إدراك البنَّا للعناصر السابقة، إلا أنه لم يشأ أن يدخل في معارك فكرية سياسية مباشرة مع دعاة هذا الاتجاه فيما بين الحربين وإلى وفاته مغتالاً سنة ١٩٤٩. والسبب فيما نرى يرجع إلى ثلاث إيجابيات هامة كان يقدمها هذا الاتجاه تتمثل في:

- مواقفه المناهضة للاستعمار الذي كان حجر عثرة في سبيل تحقيق الوحدة العربية.
- دعوته لتحقيق الوحدة، ولو في إطار عربي صرف والإيمان بالعروبة كتراث وثقافة.

---

(١) انظر وقارن ما خلصنا إليه مع ما خلص إليه: ريتشارد ميتشل، أيديولوجية الإخوان.. م س ذ، ص ٢١٨.

(٢) انظر: طارق البشري، المسلمون والأقباط...، م س ذ، ص ٦٣٥ - ٦٨٨ حيث يدعو إلى البحث عن عوامل التقارب واللقاء بين الاتجاهين الإسلامي والقومي العربي بدلاً من اكتفاء الإسلاميين فقط بتذكير القوميين بخلفيات نشأتهم الأولى.

- مناصرته لقضية فلسطين وعداؤه للصهيونية كقومية مضادة للقومية العربية تحول أيضًا دون تحقق حلم الوحدة.

إن تلك الإيجابيات في سياق تلك المرحلة وخاصة في عقد الأربعينيات، جعلت البنّا يتجاوز أو يؤجل نقده لسلبيات هذا الاتجاه، وبدلاً من ذلك أظهر خطابه الفكري السياسي بهذا الخصوص براعة كبيرة في استيعاب وتوظيف الإيجابيات المشار إليها لخدمة مشروعه الإسلامي وتنحية عناصر التناقض جانبًا، ولو مؤقتا نزولاً على مقتضيات القضايا المصرية والعربية والإسلامية في تلك المرحلة.

وتدل الصياغات المختلفة التي قدمها البنّا بهذا الصدد على إيمانه الجازم بأن إيجابيات مفهوميْ «الوطنية» و«القومية» وغيرهما من الألفاظ التي كانت متداولة في حينه مثل: «الشرقية»[1] و«الإنسانية» و«العالمية»، تُشكِّل جزءًا لا يتجزأ من مكونات الهُويَّة الإسلامية. فقد دأب على تأكيد أن إيجابيات «الوطنية» و«القومية».. إلخ، التي افتتن الناس بها، موجودة في الإسلام بأرقى وأزكى وأسمى وأنبل مما هي في أفواه الغربيين وكتابات الأوربيين»[2]. ومن ثم فهو لا يُدين مصطلحات «الوطنية» و«القومية».. إلخ. إدانة شاملة أو غير مشروطة، بل يعمد إلى إعادة صياغتها صياغة جديدة من منظوره الإسلامي، تجردها مما رآه يتناقض مع الجوهر الإسلامي للهُويَّة والعزة الإسلامية. وعلى ذلك فإن السبيل لمعرفة مكونات مفهوم البنّا «لهُويَّة الدولة الإسلامية» معرفة متكاملة، تفرض ضرورة بحث تحليله لمفهومي «الوطنية» و«القومية» في أبعادهما المختلفة، وخاصة ما اتصل منها بالهُويَّة وإطار الجامعة السياسية للدولة على ضوء صراع الأفكار والتوجهات السياسية للدولة خلال تلك الحقبة.

أولاً: تحليل البنّا ونقده لمفهوم «الوطنية» والإطار الجغرافي للدولة:

تُبيِّن مجادلات البنّا حول مفهوم «الوطنية» -كما تُبيِّن محاولاته لإعادة صياغته من منطلقه الإسلامي- أنه يميز بوضوح بين جانبين: **الأول** هو الاستخدام السياسي للمفهوم في إطار الحركة الوطنية ضد الاستعمار ولتحقيق الاستقلال، وفي هذا الاستخدام تتجسد الجوانب الإيجابية لمفهوم «الوطنية» التي يؤمن بها البنّا إيمانًا يجعلها تسمو إلى أن تصبح «فرضًا من الله

(١) مجمل رأي البنّا في مفهوم «الشرقية» أنها مصطلح مؤقت نشأ ضد غطرسة الغرب، ولا يحمل أية دلالات عرقية أو عنصرية انظر ما سبق من هذه الدراسة. أما مفهوم الإنسانية والعالمية، فسوف يُفَصَّل فيما بعد.

(٢) انظر: حسن البنّا، دعوتنا، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٢٤.

هو الذي أمر به»[1] و«جزءاً من تعاليم الإسلام»[2]. ومن ثم فالإخوان كما يقول البنَّا «أشد الناس تطرفًا في الوطنية، في حب الخير للبلاد والجهاد في سبيل تخليصها (من الاستعمار) وارتقائها»[3]. فهم «لا يطيقون أن يكون في أرض الإسلام مُستعمِراً واحداً ويجاهدون بالنفس والمال في سبيل تحرير الوطن الإسلامي العام»[4].

أما الجانب الثاني الذي ميزه البنَّا: فهو المضمون العلماني «للوطنية» الذي يقيم علاقة الولاء بين الفرد والدولة -في أحد محاوره- على أساس الانتماء لرقعة من الأرض تُشكِّل إقليم الدولة، في حين لا يقيم أي اعتبار للعقيدة كأساس لهذا الولاء بحجة الحفاظ على «الوحدة الوطنية» بين المسلمين وغير المسلمين. ويرفض البنَّا هذا المضمون العلماني للوطنية لأنه يتصل بالبنية الأساسية لمفهوم الدولة كما تصورها البنَّا. ولا يتردد في دحضه والتحذير من مخاطره، فالعقيدة -في نظره- هي التي ترسم حدود «الوطن» و«الوطنية» وليست «التخوم الأرضية أو الحدود الجغرافية»[5]. ويؤكد في موضع آخر «أن العقيدة الإسلامية تعتبر الأرض كلها وطنًا واحدًا»[6].

تلك هي خلاصة مناقشات البنَّا حول «الوطنية» من حيث إيجابياتها وسلبياتها -في نظره- وقد واظب على تأكيدها باستمرار[7] على ضوء مقتضيات الممارسة السياسية والتفاعلات الفكرية في الساحة المصرية، فنجده من ناحية، لعن ما أسماه «الوطنية الحزبية» لأسباب كثيرة رآها، منها مثلا «أنها تتشيع لمناهج وضعية أملتها الأهواء (. . .) فتلك وطنية زائفة لا خير فيها لدعاتها ولا للناس»[8]. ومن ناحية ثانية نجده يحصر مواضع الخلاف بينه وبين دعاة الوطنية، في أبعادها العلمانية التي تتصل بأسس الولاء وتحديد الإطار الجغرافي للجامعة السياسية للدولة، وفيما يتعلق بما يسميه «غاية الوطنية» التي لا تتجاوز الحدود الجغرافية الضيقة لدى

(١) حسن البنَّا، في صميم الدعوة، الله غايتنا، مجلة النذير - ٢٧ - ١ - ١٢ شوال ١٣٥٧.
(٢) حسن البنَّا، دعوتنا، م س ذ، ص ٢٦.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٧.
(٤) حسن البنَّا، في صميم الدعوة: الله غايتنا، مجلة النذير، (م س ذ).
(٥) حسن البنَّا، دعوتنا، م س ذ، ص ٢٦ - ٢٧.
(٦) حسن البنَّا، وطن، ج ١ م ى - ٣٣٦ - ٢ - ١٧ رجب ١٣٦٦ - ٦ يونيه ١٩٤٧.
(٧) نوع البنَّا في أساليب تأكيده على رفض المضمون العلماني للوطنية، ومن ذلك قيامه بكتابة بعض المقالات في صياغات أدبية تبسط المعنى الذي يهدف إلى توصيله لأوسع نطاق من مخاطبيه انظر على سبيل المثال:
حسن البنَّا، فوق المصطبة: في التربية الوطنية، مجلة النذير، - ١ - ١ - ٣٠ ربيع أول ١٣٥٧.
(٨) حسن البنَّا، دعوتنا، م س ذ، ص ٢٦.

دعاتها. وهو الأمر الذي يعتبره البنَّا «بعض الطريق فقط أو مرحلة واحدة منه» لابد أن يتبعها - طبقا لتصوره- العمل لترفع راية الوطن الإسلامي على كل بقاع الأرض ويخفق لواء المصحف في كل مكان»(١) ولعل هذا هو ما قصده بتعبير «وطنية الفتح»(٢). وهو ما يعني أن مفهوم الوطنية -من وجهة نظره- يأخذ بُعداً عالميًا يرتبط بما سبق ذكره عن وظيفة الدولة الإسلامية في «هداية البشر بنور الإسلام ورفع علمه خفَّاقًا على كل ربوع الأرض»(٣).

ويقدم البنَّا تعريفًا جغرافيًا للوطن، يتسق تمامًا مع مفهومه السابق. فالوطن -حسب رأيه- « في عرف الإسلام يشمل القطر الخاص. . . ثم يمتد إلى الأقطار الإسلامية الأخرى، فكلها للمسلم وطن ودار ثم يرقى إلى الدولة الإسلامية الأولى التي شادها الأسلاف بدمائهم ولا تزال آثارهم فيها (. . .) وكل هذه الأقاليم يُسأل المسلم عنها بين يدي الله إذا لم يعمل على استعادتها، ثم يسمو وطن المسلم بعد ذلك كله حتى يشمل الدنيا جميعًا»(٤). ويردف البنَّا فقرته السابقة بالآية الكريمة وهي قول الله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال: ٣٩]. وهذا التصور، الذي تصوغه عبارات البنَّا، مقرونًا بالإشارة إلى الوظيفة الجهادية للدولة، يمكننا من أن نخلص إلى أنه قد أعاد صياغة مفهوم «الوطن» و«الوطنية» صياغة حركية تجعل قاعدة الدولة (إقليمها الأرضي) لا يستقر ولا يثبت إلا في حالة واحدة فقط وهي أن يشمل الدنيا كلها، أما قبل ذلك فتظل الدولة الإسلامية - حسب المنطق الذي يقود إليه تصور البنَّا - في حالة «عدم استقرار» طالما أنها لم تستكمل تحقيق رسالتها « كدولة عَقَدية إسلامية». ولا يتطرق إلى ذهننا أدنى شك في الإيمان بهذا التصور للمثالية السياسية للدولة الإسلامية»(٥).

(١) المصدر السابق ص ٢٧. (٢) نفسه نص٢٦.

(٣) نفسه، ص ٢٧.

(٤) حسن البنَّا، إلى الأمة الناهضة، ج أ س م - ٤٠ - ٤ - ٢٩ شوال ١٣٥٥ - ١٢ يناير ١٩٣٧.
انظر أيضا حيث يؤكد المعنى نفسه « إلى أي شيء ندعو الناس، م س ذ، ص ٦٢ و« نحو النور» ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٧٦.

(٥) لا يخفى أن مثل هذا التصور من - شأنه حال تحققه - أن يعيد رسم الخريطة السياسية للعالم كله، ومن ثم نستطيع أن نفسر جانبا كبيراً من الفزع الذي يشعر به الغرب ودول الاستكبار العالمي بصفة خاصة من إدراكه لغايات تلك المثالية السياسية للدولة الإسلامية إذا ما نادت جماعة المسلمين بعودتها، إذ تتداعى في ذهن الغرب صور شتى من ماضي الدولة الإسلامية وجهادها في سبيل نشر الإسلام. كما نستطيع أن نفهم لماذا يحرص الغرب دائما على إحباط أية بادرة إسلامية تسير في هذا الاتجاه وقد حدث هذا في نهاية الأربعينيات إبَّان بلوغ =

ثانيًا: تحليل البنَّا ونقده لمفهوم « القومية » وعلاقته بالعروبة ووحدة الدولة

تعني «القومية» كمبدأ -حسب تعريف القوميين لها- «حب الأمة وارتباطًا باطنيًا بها»[1]. والأمة، لديهم هي «جماعة من البشر تشد بعضهم إلى بعض علائق اللغة والتاريخ»[2]، وللقومية، كما هو معروف، دور كبير في تاريخ النهضة الأوربية وخاصة خلال القرن التاسع عشر الذي يعرف هناك «بقرن القوميات»[3]. وقد لابست انتقالها إلى البلدان الإسلامية ظروف كثيرة أهمها في هذا السياق، تدهور الدولة العثمانية، وازدياد التوسع الاستعماري الغربي في العالم الإسلامي.

وقد انتقد البنَّا مفهوم «القومية» بالمنهج نفسه الذي استخدمه في تحليل مفهوم «الوطنية» ونقده. فميز بين إيجابيات «القومية» وسلبياتها كمبدأ، أو حسب تعبيره، بين «الجميل المعجب، الفاضل النبيل» من معانيها، وبين «الذميم السيىء» منها - فالجانب الأول، وهو ما رآه البنَّا حسنًا في القومية مثل؛ «قومية المجد» و«قومية الأمة» و«قومية العمل والجهاد» يقول: «كل هذا وأشباهه في معنى القومية جميل معجب - لا يأباه الإسلام، وهو مقياسنا بل تنفسح صدورنا له ونحض عليه»[4].

أما الجانب الثاني وهو ما رآه البنَّا سيئًا، فقد حصره في أمرين هما:

«قومية الجاهلية» التي يراد بها « إحياء عادات جاهلية درست (. . . .) والتحلل من عقيدة

= الحركة الإسلامية بقيادة البنَّا درجة كبيرة من القوة. وما زال يحدث حتى الآن، ولا يخفي الغربيون تخوفاتهم بهذا الصدد، وخاصة بعد التغيرات التي شهدها المعسكر الشيوعي بتأثيرات بروسترويكا جورباتشوف، إذ تدأب أجهزة إعلام الغرب على التذكير بأن العدو الأساسي للغرب وللحضارة الحديثة هو «الإسلام» وجماعات الصحوة الإسلامية. انظر: د. سعد الدين إبراهيم، الغرب يبحث عن عدو جديد ويتحدث عن الإسلام، جريدة الجمهورية القاهرية بتاريخ ٣ مارس ١٩٩٠. حيث تناول نموذجًا مما تكتبه صحافة الغرب في هذا المجال.

(١) انظر تلك التعريفات: ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤) ص ٢٨.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) لمزيد من التفاصيل انظر: ستوادرد، حاضر . . . ، م س ذ، ٤/ ص ٧١ وما بعدها.

(٤) حسن البنَّا، دعوتنا، م س ذ، ص ٢٨. وانظر وقارن حيث لا يختلف في تأكيد تلك المعاني الإيجابية لدى ساطع الحصري: وليام. ل كليفلاند، ساطع، م س ذ، ص ٢٠٧ ص ٢١٥ مع ملاحظة فارق هام وهو أن الحصري يصبغ التاريخ العربي وأمجاده «القومية» بصبغة علمانية على نحو فيه تعسف كبير. وهو يرى أن الدين «الإسلام» ينتقص من التناسق الذي تضمنه القومية»، ساطع الحصري، أبحاث مختارة. . . ، م س ذ، ص ٤٦- ص ٥٠.

الإسلام ورباطه بدعوى القومية والاعتزاز بالجنس كما فعلت بعض الدول بتحطيم مظاهر الإسلام والعروبة حتى الأسماء وحروف الكتابة. . . »[١]. وهو يشير بذلك إلى ما حدث في تركيا الكمالية[٢].

«قومية العدوان» التي يراد بها الاعتزاز بالجنس إلى درجة تؤدى إلى انتقاص الأجناس الأخرى والعدوان عليها والتضحية بها في سبيل عزة أمة وبقائها، كما (كانت) تنادي بذلك ألمانيا وإيطاليا مثلاً، بل كما تدعي كل أمة تنادي بأنها فوق الجميع، فهذا معنى ذميم. . ومعناه أن يتناحر الجنس البشري في سبيل وهم من الأوهام لا حقيقة له ولا خير فيه»[٣].

ولم يَألُ البنَّا جهداً في سعيه لدحض الأمرين السابقين (قومية الجاهلية وقومية العدوان) وما اشتملا عليه من استعلاء عنصري[٤]، خاصة أن دعاة القومية العربية في ذلك الحين كانوا يسعون لتأسيس الانتماء السياسي للدولة على روابط علمانية «من خلال تسعير مشاعر الولاء للجنس العربي وأمجاده التاريخية»[٥]. وذلك يتناقض مباشرة مع الإسلام الذي جاء للناس كافة كما يقول البنَّا - وهو يؤكد عموم رسالة الإسلام - «ليس لجنس دون جنس ولا أمة دون أخرى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ [الفرقان: ١]، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ [الأعراف: ١٥٨]»[٦].

وبرغم تشدد البنَّا في نقده لمساوئ مبدأ القومية وشروره على النحو المشار إليه، إلا أن ذلك لم يدفعه لنقد نشاط دعاة القومية العربية، في حقبته، إذ لم يكن له أن يغض الطرف عن إيجابيات الاستخدام السياسي لمفهوم القومية العربية، وليس لمبدأ القومية في حد ذاته، فقد نشط دعاة القومية العربية في مصر بدءاً من منتصف الثلاثينيات - تقريبًا- بتأثير عوامل

(١) حسن البنَّا، دعوتنا، م س ذ، ص ٢٧ - ص ٢٨.

(٢) انظر: حيث ينتقد ما حدث في تركيا على أيدي الكماليين وينتقد المحاولة التي جرت في أفغانستان على نهجهم أيضا: حسن البنَّا، السبيل إلى الإصلاح في الشرق، مجلة الفتح (م س ذ).

(٣) حسن البنَّا، دعوتنا، م س ذ، ص ٢٨.

(٤) انظر من مقالاته: حسن البنَّا. الإسلام كنظام اجتماعي: إعلان الأخوة الإسلامية والتبشير بفكرة العالمية، مجلة الشهاب، العدد ٣ غرة ربيع الأول ١٣٦٧ - يناير ١٩٤٨. ثم انظر وقارن حيث يؤكد ما ذهب إليه البنَّا: سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي (القاهرة، بيروت: دار الشروق، الطبعة السادسة، ١٤٠٣- ١٩٨٣) ص ٢١ وما بعدها.

(٥) انظر: وليام. ل كليفلاند، ساطع. . .م س ذ، ص ١٨١.

(٦) حسن البنَّا، دعوتنا فى طور جديد، م س ذ، ص ١٢٨.

متعددة، أهمها تصاعد الخطر الصهيوني في فلسطين - الأمر الذي جعل القوميين أنفسهم يصبأون عن موقفهم المعادي للدين -وللإسلام خاصة- ويجعلهم يتراجعون إلى الدين قهراً، وكان التأكيد على فكرتيْ «العروبة» و«الوحدة» خلال تلك الفترة من أهم إيجابيات نشاط دعاة القومية العربية. وللأهمية البالغة لمسألتيْ العروبة والوحدة فسوف نحلل بشيء من التفصيل رؤية البنَّا وموقفه منهما مع التركيز على صلتهما بتصوره لهُويَّة الدولة الإسلامية- المحور الأساسي لمشروعه الفكري السياسي- وذلك على النحو التالي:

موقع العروبة في رأي البنَّا بين «الإسلام» ومبدأ «القومية».

سبق القول بأن البنَّا قد ميز بين إيجابيات مبدأ القومية وسلبياته، وأنه لم يرفض الإيجابيات واعتبرها من الإسلام، بينما رفض السلبيات وأهمها الاعتزاز العنصري وادعاء سمو جنس من البشر على جنس آخر.

ولئن كان دعاة القومية قد أشادوا كثيراً بأمجاد العظمة العربية في الماضي لتأجيج الشعور القومي عند العرب، فإن البنَّا قد أشاد بها أيضًا وبأسلوب بارع وحس مرهف. ولكن ليس باعتبارها أمجاداً تخص العرب كعنصر- كما فعل دعاة القومية[1]- بل كجزء لا يتجزأ من التاريخ الإسلامي في عصور ازدهاره. بل إن البنَّا ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه القوميون في تمجيد «الأمة العربية» فأكد أن «العرب هم أمة الإسلام الأولى وشعبه المتميز»[2]. وأنهم «عصبة الإسلام وحُرَّاسه»[3]، وجعل زوال سلطان العرب السياسي سببًا من أسباب تدهور الدولة الإسلامية[4]. وأكثر من كل ذلك، أنه عاد يسترجع تاريخ العرب في الجاهلية - قبل الإسلام- ليفتش فيه عن مناقب العرب ومآثرهم ويشيد بشيم الكرم والأنفة والنجادة والعفة والشجاعة[5] التي تحلو بها.

ويدهشنا ولا يفاجئنا- مرة ثانية- أن يكون رأي البنَّا في «جاهلة العرب» إيجابيًا، فهي حسب قوله - «جاهلية كفاح ونضال»[6]. ومع الأخذ في الاعتبار أنه أبدى هذا الرأي في ظروف

---

(١) انظر: ل كيلفلاند، ساطع الحصري. . . ، م س ذ، ص ٢١٢.

(٢) حسن البنَّا، دعوتنا في طور جديد، م س ذ، ص ١٣٠.

(٣) المصدر السابق، ص١٩٦.

(٤) انظر تفاصيل ما ذكره البنَّا حول ذلك في مقاليه التاليين:

حسن البنَّا، العروبة والإسلام، ج أ م ن ش - ٨-٣-٢١ ربيع آخر ١٣٦٤ - ٤ إبريل ١٩٤٥.

حسن البنَّا، من النصوص الأدبية بكلية الحقوق، ج ا م س - ٣- ٣-٢٧ محرم ١٣٥٤ - ٣٠ إبريل ١٩٣٥.

(٥) انظر: حسن البنَّا، من الساعات الفاصلة، ج أ م ن ش - ١٣ - ٣ - ٤ رجب ١٤ يونيه ١٦٤٥.

تصاعد الكفاح في سوريا ولبنان ضد الاستعمار الفرنسي عند نهاية الحرب العالمية الثانية، إلا أنه لم يكن موقفًا مؤقتًا من البنّا لتأييد الكفاح ضد الاستعمار وجمع شمل كل القوى المشاركة فيه، إذ نجده يتكلم في مواضع أخرى عن البيئة العربية زمانًا ومكانًا قبل بعثة النبي ﷺ بأسلوب مفعم بالفخر والاعتزاز فيراها « بيئة ميزها الله عن غيرها تمييزًا عجيبًا إذ جعلها في أعدل بلاد الأرض (. . .) وأنها كوّنت العرب الذين بُعث فيهم الرسول ﷺ تكوينًا رائعًا (. . . .) فالعربي سليم في حواسه . . وبدنه مكتمل لا ترى فيه مَسْكَنًا لداء . . . سليم العقل . . » ويمضي في ذكر مثل تلك الصفات ليخلص إلى أن « المجتمع الذي نشأ فيه العرب هو أفضل المجتمعات لهذا اختير رسول الله ﷺ واختير له هذا المجتمع[1] . ويصل بعد ذلك إلى محاولة إقناع مخاطبيه بضرورة تفادي « الخطأ الذي يقع فيه بعض المؤرخين وهم يصورون المجتمع العربي تصويرًا عجيبًا إذ يصورون العرب همجًا، ينفعلون لأتفه الأسباب (. . .) ويهيمون كالأنعام - ويريدون - أي المؤرخون - بذلك أن يصلوا إلى أن الإسلام أخرج من هذه الحالات أخطارها . . هذا المعنى يا أخي - والكلام ما زال للبنّا - إذا اقتصرنا فيه على هذه الصورة كان إساءة بالغة إلى التاريخ العربي . . أما إذا أردنا أن نصل إلى الحقيقة فلابد أن نعرف العرب على حقيقتهم، صحيح أن معظمهم كانوا مشركين، وكان معظمهم يشربون الخمر، ولكن جوهر الروح العربي كان جوهرًا نقيًا وما جاءت هذه الرذائل إلا من إسراف العربي ومغالاته في فضائل الأخلاق، وهكذا كان كل خلق من أخلاقهم ثم جاء الإسلام فعدّل من أخلاقهم وكشف عن جوهر هذه النفوس»[2] .

بهذا، ومثله، مما أورده البنّا في حق «العرب» يمكننا أن نقول بأنه قد قال في الاعتزاز بالعرب وبالعروبة مثلما قال دعاة القومية العربية ، ولكن يظل الفارق الأساسي متمثلاً في أن البنّا كان يوظف هذا التمجيد للدفاع عن الإسلام والحضارة الإسلامية، والهُويَّة الإسلامية لا «العربية بمضمونها القومي العنصري» . ثم إنه من خلال ذلك أكد كثيرًا على دور الأمة العربية

---

(١) انظر : حسن البنّا ، نظرات في السيرة ، م س ذ، ص ١٥ ، ص ١٦ . وما طرحه البنّا في الاقتباس المذكور بخصوص رؤية المؤخرين لزمن الجاهلية العربي قبل الإسلام ، يصح انطباقه على بعض كتب السيرة النبوية التراثية ومن ثم يمكن أن نستخلص من ذلك بعدًا هامًا في رؤية البنّا التجديدية الداعية لإعادة النظر في تلك الكتب والنظر فيها برؤية نقدية . وللبنّا محاولات أخرى مشابهة فيما يتعلق بتفاسير القرآن ومناهجها القديمة وكذلك دراسات اللغة والأدب العربي .

(٢) حسن البنّا ، نظرات في السيرة ، م س ذ، ص ١٦ ، ص ١٧ .

الرسالي في ترقية البشرية بالإسلام الذي آمنت به ، وهذا الدور لا وجود له لدى دعاة القومية العربية [1] . ونستخلص من ذلك أن البنَّا يرى أن العروبة لا يمكن أن تكون إلا جزءًا من الهُويَّة الإسلامية ، بل إن العروبة تتناقض- في جوهرها - مع مبدأ القومية ذاته ، إذ يظل إطار الجامعة السياسية الذي تستند إليه العروبة مفتوحًا بالضرورة- من وجهة النظر الإسلامية وذلك لدور العرب الرسالي في هداية البشر ونشر الإسلام- في حين أن وضع العروبة في إطار مبدأ القومية يحصر إطار جامعتها السياسية في الحدود الجغرافية للبلاد العربية فقط ، وهو ما يعطل قيامهم بهذا الدور الرسالي . ومن ثم فإن تصور البنَّا للعزوبة في إطار الإسلام يتسق تمامًا مع منطق عالميته وعالمية الدولة الإسلامية ورسالتها .

قضية الوحدة: (وحدة الأمة ووحدة الدولة)

سبقت الإشارة إلى أن مفهوم «الوحدة» هو أحد المفهومات المركزية في بنية الفكر السياسي لحسن البنَّا . وهو مستوى آخر لتطبيق هذا المفهوم كما تصوره البنَّا يتمثل في موقفه من قضية الوحدة العربية سواء على مستوى «الأمة» أم مستوى «الدولة» ويتضح ذلك من خلال عرض رؤيته ضمن سياقها الجدلي مع رؤية دعاة القومية العربية حول «الوحدة» وكيفية تحقيقها .

فدعاة القومية العربية وضعوا الوحدة في مقدمة الأهداف الرئيسة التي ينشدونها- وإن كانوا في الغالب لا يربطونها بتصور محدد للدولة العربية الواحدة[2] . - وانصبت أفكارهم أساسًا على «وحدة الأمة العربية» ، وكان من شأن ترويجهم لهذا الفكر خلال الحقبة التي عاصرها البنَّا أن تقوى شوكة اتجاه الوحدة والكفاح ضد الاستعمار ، وهو ما كان البنَّا يحشد له كل الجهود . إلا أن دعاة القومية لم يضعوا الوحدة العربية قط في خدمة تحقيق الوحدة الإسلامية . بل لم يكونوا يؤمنون بإمكانية تحقيق وحدة إسلامية شاملة .

أما البنَّا فقد آمن إيمانًا مطلقًا بوحدة «الأمة العربية» في جامعة واحدة كخطوة في سبيل الوحدة الإسلامية ، وقد عبر عن ذلك بعبارات كثيرة كلها تفيض بالعاطفة المتأججة شوقًا لتلك الوحدة ؛ ومن ذلك قوله في رسالة بعثها إلى أعضاء اللجنة التحضيرية لمؤتمر الوحدة العربية

(١) انظر حيث يؤكد ذلك : كليفلاند، ساطع . . . ، م س ذ ، ص ١٤٤ أيضا ص ٢٥٤ .

(٢) انظر : محمد صفي الدين محمد جودة، الفكر القومي العربي والسياسة العربية مع التطبيق على مصر وسوريا والجزائر ، رسالة دكتوراة في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة ١٤٠٩/١٩٨٩م (غير منشورة) (٢ ٧٤ - ص ٨٠). انظر أيضا: كليفلاند، ساطع . . ، م س ذ ، ص٢٣٣ ، ص ٢٥٥ .

(غرة شوال سنة ١٣٦٣/ ١٨ سبتمبر ١٩٤٤م): «إن قضية وحدة العرب هي أعدل وأنجح وأوضح قضية في التاريخ، فمن البديهيات التي لا تقبل الجدل أن العرب أمة واحدة، وإن هذا التعبير يساوي في أحقيته ووضوحه واستقراره في النفوس والأذهان قول القائلين: السماء فوقنا والأرض تحتنا، فقد اصطلحت على تكوين هذه الوحدة العربية وتدعيمها كل العوامل الروحية واللغوية والجغرافية والتاريخية والمصلحية»[1].

ولن يكون الاستطراد في عرض وجهة نظر البنَّا في قضية الوحدة العربية، مضيعة للوقت، إذ إنه لم يقتصر على إلهاب المشاعر بحديث الوحدة فقط، بل إن ما قدمه من تصورات عملية إجرائية لتحقيق تلك الوحدة ما زالت صالحة للتطبيق حتى الآن. ففي رسالته المشار إليها اقترح برنامجًا مفصلاً للبدء في تنفيذ إجراءات الوحدة (سنة ١٣٦٣/ ١٩٤٤م) وأهم ما جاء به ما يلي:

أولاً: تحقيق مظاهر الوحدة العامة ومنها:

١- رفع الحواجز الجمركية.

٢- إلغاء جوازات السفر ومنح حرية المرور والتنقل في أي قطر من الأقطار العربية لكل عربي بعد التأكُّد من شخصيته وإباحة الهجرة والاستيطان على نظام واسع ميسر.

٣- التوسع في التعاون الاقتصادي وتأليف الشركات العربية الواسعة النطاق من سكان البلاد العربية جميعًا في أي قطر من هذه الأقطار، ودراسة المشروعات العربية العامة دراسة مشتركة، وإحياء ما تعطل منها كمشروع سكة حديد الحجازية التي أُنْشئت بأموال العرب والمسلمين جميعًا وأوقافهم.

٤- تنمية التعاون الثقافي والتشريعي والعسكري بتوحيد برامج التعليم ومناهجه وتوحيد منابع التشريع وقواعده.. وتوحيد نظم التدريب العسكري وأساليبه.

ثانيًا: تحقيق الأماني القومية ومساعدة الأمم الناشئة على نيل استقلالها واستكمال نهوضها، وتأتي بعد تلك الخطوة، خطوة ثانية، فإن للبلاد العربية مطالب قومية وحقوقًا سياسية لم تنلها بعد، ولا فائدة من ذكر العوامل التاريخية والحوادث التي أدت إلى انتقاص هذه الحقوق واغتصابها ولكن الذي يفيد ويجدي أن نواجه الأمر الواقع والوضع القائم ونجاهد في سبيل تحقيق هذه المطالب وتخليص تلك الحقوق، وعلى مؤتمر الوحدة العربية ولجنته التحضيرية أن

(١) انظر نص «الرسالة التي وجهها المرشد العام للإخوان المسلمين إلى أعضاء اللجنة التحضيرية لمؤتمر الوحدة العربية في غرة شوال سنة ١٣٦٣ - ١٨ سبتمبر ١٩٤٤» ج أ م ي - ٤٢١ - ٢ - ١ ذو القعدة ١٣٦٦ - ١٦ سبتمبر ١٩٤٧.

يرسم للشعوب والحكومات طرائق هذا الجهاد المشترك وأن يقرر تكاتف الجميع في سبيل كسب هذه القضايا ويمضي البنَّا في تفصيل تلك القضايا التي كانت مثارة آنذاك، وكلها متعلقة بالتحرر والاستقلال لجميع البلدان العربية وفي مقدمتها مصر، وسنرجىء بحث رؤيته لقضية مصر إلى الباب الثالث من هذا الكتاب.

وأما بالنسبة للبلاد العربية فقد طالب «بتحريرها وإدخالها في دائرة الوحدة العربية» بما فيها أقطار المغرب العربي. وربما كان البنَّا بذلك أسبق عربي مسلم ينبه إلى هذا الأمر فقد كان يرجع القول - دومًا - بأنه «ما زال شمال إفريقيا وسيظل عربيًا مسلمًا» (1) ورأى - ولم تكن اللجنة التحضيرية ملتفتة بعد إلى هذا الأمر - «أن من واجب اللجنة أن تدعو إلى المؤتمر - مؤتمر تأسيس جامعة الدول العربية - ممثلين من أبناء هذه البلاد ومن أبناء فلسطين ليبسطوا أمامهم قضاياهم ومطالبهم»(2).

وبعد أن فرغ البنَّا من تناوله للقضايا المشار إليها، ربط قضية الوحدة العربية في إطار الجامعة بالظروف الدولية التي كان يتوقع- ولم تكن وقعت بعد وإن كانت نذرها ظاهرة آنذاك قرب نهاية الحرب- أن تشهد تبدلاً كبيراً، فقال ما نصه «إن من الخير كل الخير للأمم (. . .) المتحدة أن تقوم في الشرق أمة عربية قوية لها من خلقها ومجدها وجلال تقاليدها في ماضيها وحاضرها ما يجعلها أقوى دعائم السلام في آسيا وأفريقيا، خاصة، وفي مستقبل البشرية عامة»(3). وهذه الإرهاصة التي أبداها البنَّا سنة ١٩٤٤ ظل ينادي بها «سعادة عبدالرحمن عزام باشا» الأمين العام للجامعة العربية، كما أنها شهدت تجسيداً عمليًا فيما بعد- بكيفية قد لا تمثل بالضبط وجهة نظر البنَّا- في صورة نشوء كتلة عدم الانحياز كقوة ثالثة لحفظ التوازن والسلام في إطار الحرب الباردة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. وننتقل إلى الخطوة الإجرائية الثالثة التي رآها البنَّا في اقتراحاته لتحقيق الوحدة العربية، يقول:

(١) ويمكن القول إن الذي أبرز عروبة تلك البلدان هو تمسكها الشديد بالإسلام طوال جهادها الطويل ضد الاستعمار ومحاولاته الدؤوب من أجل إخراجهم من رباط العقيدة الإسلامية بالتجنيس تارة وبتغيير قوانين البلاد تارة أو بنشر لغته وثقافته وإحداث قطيعة مع اللغة العربية ومصادر الثقافة الإسلامية - مازالت تعاني منها تلك البلاد حتى اليوم- وقد أفتى البنَّا عدة فتاوى- بهذا الصدد- منها فتوى بتحريم التجنس بجنسية أجنبية انظر: حسن البنَّا، استفتاء من منطقة شمال المغرب الأقصى، ج أ م س - ٣ - ٢ -٤ صفر ١٣٥٣/ ١٧ مايو ١٩٣٤.

(٢) انظر، نص رسالة البنَّا إلى اللجنة التحضيرية، م س ذ، وكانت اللجنة التحضيرية لم توجه الدعوة لبناء فلسطين ولا بلاد المغرب العربي بحجة أنها بلاد لم تستقل بعد. . !

(٣) المصدر السابق نفسه.

ثالثًا: الكيان السياسي العام للأمم العربية المتحدة. . . وبخصوص هذا الموضوع الحيوي المتعلق بشكل الكيان السياسي الموحد قال البنّا « لا نظن أن مهمة المؤتمر أن يختار شكل الحكومات، فإن ذلك متروك للشعوب نفسها يتخير كل شعب منها لنفسه النوع الذي يريد، ولكن الذي يجب أن يعمل له المؤتمر بهذا الخصوص ويعتمده من الآن (١٩٤٤):

«أن يحتفظ للحكومات العربية بحق التمثيل فيما إذا جرى استفتاء للشعوب العربية المحررة أو التي لم تستقر حكوماتها الوطنية بعد. وأن يقرر من الآن (١٩٤٤) لونًا من ألوان الارتباط السياسي بين الحكومات العربية لمجلس استشاري أعلى تستطيع بواسطته أن يتصل بعضها ببعض بطريقة دائمة منظمة ويكون أساسًا لوحدة أتم وأكمل في المستقبل إن شاء الله»[١].

وتتعلق النقطة الرابعة من اقتراحات البنّا بمسألة هي من صميم جوهر مفهومه للوحدة الإسلامية الشاملة، ومن صميم تصوره الأساسي لإطار الجامعة السياسية للدولة الإسلامية (المنشودة) وهي كالتالي:

رابعًا: تحديد الصلة بين البلاد العربية وجاراتها من الممالك الإسلامية غير العربية. وهذا المعنى وإن كان لا يتصل بمهمة المؤتمر صلة مباشرة إلا أنه مما يعزز الوحدة العربية وتهتم له الحكومات والشعوب معا - فهناك أفكار ليست عربية ولكنها تجاور بلاد العرب وتجمعها بها جامعة المصلحة والجوار من جانب، والعقيدة الإسلامية والذكريات التاريخية من جانب آخر كالأفغان وتركيا وإيران وغيرها»[٢]. وواصل البنّا مناشدته لأعضاء المؤتمر بأن يضعوا في اعتبارهم ضرورة التمسك بالهُويَّة الإسلامية وحضارتها المجيدة كما أكد أيضًا على الدور الرسالي الذي يتعين على العرب القيام به ليس للعرب أو للمسلمين فقط وإنما للغرب أيضًا حيث يجب - في نظر البنّا - التقدم لإنقاذه من إفلاسه الروحي[٣].

---

(١) انظر نص رسالته المشار إليها إلى اللجنة التحضيرية. ومثل هذه الفكرة التي قدمها البنّا سنة ١٩٤٤ وهي التي تؤكد في جوهرها على تعزيز الصلات المباشرة بين البلدان العربية بعضها ببعض، لقطع الطريق على السلطة الاستعمارية في كل منها - هي الفكرة التي لم تُدْرَكْ إلا بعد مضي ما يقرب من ثلاثة عقود عندما بدأ كُتَّاب مدرسة التبعية في التأكيد على ضرورة كسر روابط التبعية بين بلاد العالم الثالث (الأطراف - بمصطلحهم) والبلاد المتقدمة (المراكز - بمصطلحهم) وتعزيز الاتصالات المباشرة بين الأطراف بعضها ببعض لتفادي عمليات الاستغلال التي يمارسها الشمال (المتقدم) تجاه الجنوب (المتخلف).

(٢) انظر. المصدر السابق نفسه.

(٣) انظر بعض التفاصيل، حسن البنّا، بين الأمس واليوم، م س ذ، ص١٦٠.

على أن «الوحدة العربية» التي آمن بها البنّا وقدم اقتراحاته الإجرائية لتحقيقها[١]. على النحو السابق، لم تكن -حسب تصوره- سوى الحلقة الثانية بعد الوحدة على مستوى كل قطر - في سبيل الوصول إلى «الوحدة الإسلامية» الشاملة باعتبارها السياج الكامل للوطن الإسلامي العام»[٢]. في حين يتوقف تصور دعاة القومية للوحدة عند الحدود الجغرافية للوطن العربي كحدود قصوى للجامعة السياسية «الدولة» الوحدة العربية المنشودة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن البنّا قد جعل «اجتماع كلمة الشعوب العربية ونهضتها» شرطًا لا غنى عنه للنهضة الإسلامية الشاملة ويلخص ذلك في قوله إن «وحدة العرب أمر لابد منه لإعادة مجد الإسلام وإقامة دولته»[٣].

ثالثًا: هُويَّة الدولة في إطار الأخوة الإسلامية

إذا كان البنّا قد استوعب إيجابيات مفهومي الوطنية والقومية وانتقد سلبياتهما على النحو السابق ذكره، واعتبر أن ما اشتملا عليه من إيجابيات هو ذاته بعض مكونات المفهوم الإسلامي للهُويَّة، فإنه لكي يؤكد على عدم كفاية أي من المفهومين (الوطنية والقومية) للتعبير عن هُويَّة الدولة الإسلامية، واظب على طرح وتأكيد مفهوم «الأخوة الإسلامية» باعتباره «فريضة مُنَزَّلة»[٤]، أي كمفهوم عَقَدي يتجاوز الولاءات الجغرافية والعرقية.. إلخ ليوحد الولاء في إطار واحد هو الانتماء للعقيدة الدينية.

ويثير طرح البنّا للأخوة الإسلامية قضيتين أساسيتين في هذا السياق، الأولى تتعلق بوضع غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى داخل الدولة الإسلامية، والثانية تتعلق بكيفية تحقيق «الوحدة» في ظل الجامعة السياسية لمفهوم الأخوة الإسلامية، ولكن قبل تحليل رؤيته حول هاتين القضيتين سوف يُتَنَاوَل تعريفه لمفهوم الأخوة الإسلامية وما هي صيغتها التي تصورها لتحقيقها عمليًا. وبيان ذلك كما يلي:

(١) انظر وقارن: عاصم الدسوقي، فكرة القومية عند الإخوان المسلمين: (١٩٢٨ - ١٩٥٤م)، في كتاب: بحوث في التاريخ الحديث (القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٦) (ص١٥٣ - ص ١٦٧) وانظر بصفة خاصة (ص١٥٩) حيث يؤكد عاصم الدسوقي على أنه لا يوجد تصور عملي لتحقيق الوحدة العربية لدى الإخوان المسلمين بصفة عامة ولدى حسن البنّا بصفة خاصة، حيث قام بتحليل عدد من مقالاته المتعلقة بهذا الموضوع. ويبدو أن عاصم الدسوقي قد تسرَّع في إطلاق حكمه.

(٢) حسن البنّا رسالة المؤتمر الخامس..، م س ذ، ص ١٩٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٩٦.

(٤) حسن البنّا، رسالة المرشد، في مستهل عام جديد، ج ا م س - ١ -٣ -١٣ محرم ١٣٥٤ - ١٦ إبريل ١٩٣٥. انظر أيضا مقالة بعنوان: وطن (م س ذ).

١- مفهوم البنّا للأُخُوَّة الإسلامية كإطار للجامعة السياسية:

يقوم مفهوم الأُخُوَّة الإسلامية لدى البنّا على ركنين هما «أُخُوَّة الدين وأُخُوَّة الوطن»(١)، معًا في آن واحد. وقد سبق بيان مفهومه للوطن كقاعدة أرضية للدولة، هذه القاعدة -كما تبيَّن- غير ثابتة وتمتد باستمرار -حسب تصوره للمثالية السياسية- حتى تشمل الأرض كلها(٢). أما مفهومه للركن الثاني للأُخُوَّة وهو الدين فيبدو للوهلة الأولى أنه يؤدي لا محالة إلى تفتيت وحدة الانتماء السياسي داخل الدولة، طالما أن هذا الانتماء تؤسسه العقيدة الدينية -حسب تصوره- وطالما ظل هناك تعدد قائم فيما يدين به الناس من عقائد دينية مختلفة. ولإزالة هذا التناقض الظاهر بين ضرورة تأسيس الانتماء على العقيدة من ناحية، والحرص على الوحدة- التي هي قرينة الإيمان ذاته حسب تأكيد البنّا- (٣)من ناحية أخرى، نجده يقدم مفهوم الدين على أنه يعني جوهره دينًا واحدًا هو «الإسلام».

فطبقًا لما استخلصه من بعض آيات القرآن الكريم، ومن بعض أحاديث الرسول ﷺ أكد، على أن الإسلام قرر «وحدة الدين في أصوله العامة (. . .) وأن الفرقة في الدين والخصومة باسمه إثم يتنافى مع أصوله وقواعده، وأن واجب البشرية جميعًا أن تتدين وأن تتوحد بالدين»(٤). وأن ذلك ممكن «إذا أخلصت النفوس للإسلام دين الأخوة والوحدة الإنسانية والسلام»(٥).

ويمكن أن نستخلص من مجمل رؤيته بهذا الصدد، أنه إذا كان الدين واحدًا فإن رؤية البنّا للأخوة الإسلامية كجامعة سياسية تتسق مع تمسكه بمبدأ الوحدة، ولكن هذا يتطلب النظر في أمر الأديان الأخرى خاصة النصرانية واليهودية. ويبدو أن البنّا كان مدركًا تمام الإدراك لحساسية مثل هذا الموضوع فعمد إلى حسمه بصورة قاطعة بقوله: «إن الإسلام قضى على كل مواد الفرقة والخلاف والحقد والخصومة بين الناس من أي دين كانوا، ولفتهم جميعا إلى

---

(١) انظر ما سبق ص ٢٣٥ وما بعدها.

(٢) انظر: حسن البنّا الأمة الواحدة، ج أ م ى - ٦٠ - ١ - ١٣ شعبان ١٣٦٥ - ١٢ يوليه ١٩٤٦.

(٣) حسن البنّا، إنسانية واحدة ج أ م ى - ٦٦ - ١ - ٢٠ شعبان ١٣٦٥ - ١٩ يوليه ١٩٤٦.

(٤) حسن البنّا، أصول الإسلام كنظام اجتماعي: إعلان الأخوة الإنسانية والتبشير بفكرة العالمية، مجلة الشهاب الشهرية. العدد الثالث غرة ربيع الأول ١٣٦٧ - يناير ١٩٤٨.

(٥) المصدر السابق نفسه.

وجوب التجمُّع حول شريعة الإسلام»[1] . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى واظب على التبشير « بأن العالم كله يسير إلى الوحدة» تحت راية الإسلام، واحتجَّ لرأيه في ذلك بأدلة من القرآن لكريم ليثبت بها « أن الإسلام يحل مشكلة الخلاف بين الأديان ويعلن وحدة العقيدة بين بني الإنسان»[2] .

وهذا التصور السابق ذكره للأخوة الإسلامية كجامعة سياسية- حسب منطق البنَّا - لا يمكن تحقيقه عمليًا إلا بالوصول إلى مرحلة العالمية الإسلامية فقط، حيث يصير الدين كله لله . ومن ثم فإن السؤال الذي يظل معلقًا هو ما يتصل بوضع غير المسلمين في ظل الدولة الإسلامية - في مرحلة ما قبل العالمية - وهل للأخُوَّة الإسلامية كجامعة سياسية أن تضمن الوحدة في إطار تلك الدولة؟ وما الحل الذي يتصوره البنَّا لهذه المشكلة؟ وهذا ما تتناوله النقطة التالية :

٢- الأخُوَّة الإسلامية ووضع الأقليات الدينية في الدولة الإسلامية:

لقد دأب البنَّا على تناول ما يخص وضع الأقليات الدينية في الدولة الإسلامية، وذلك في كل مناسبة تحدَّث فيها عن المفهومات التي تحدد هُويَّة الدولة، وخاصة عندما يطرح مفهوم «الأخُوَّة الإسلامية العالمية في ظل الإسلام». وكان لابد له من أن يحدد موقفه بهذا الصدد خاصة أن تلك القضية كانت تُثار دائمًا -وما زالت- في سياق الجدل حول تحديد هُويَّة الدولة ونظامها السياسي بين الاتجاهات الفكرية / السياسية المختلفة .

وقبل عرض تصوره وتحليله بهذا الصدد يمكن القول إنه لم يتنازل في أية لحظة -حسب ما يتضح من كتاباته المختلفة- عن التمسك بمفهوم الأخُوَّة الإسلامية كرابطة شاملة[3] ووحيدة في آن واحد- تجمع محاسن كل الروابط الأخرى- وهذا التمسك بحد ذاته هو ما يجعل بحث تصوره لوضع الأقليات الدينية ينصب أساسًا على تكييف العلاقة بينهم وبين المسلمين داخل الدولة الإسلامية من جانب، ومن جانب آخر يركز على طبيعة رابطة الانتماء التي تربطهم بتلك الدولة .

---

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) حسن البنَّا، من القرآن الكريم، وحدة الدين وكيف يدعو إليها الإسلام ، ج ا م ن ش - ١-١-١٧ شعبان ١٣٦١ - ٢٩ أغسطس ١٩٤٢ .

(٣) كان البنَّا يواصل بذلك الدعوة لما نادى به دعاة الجامعة الإسلامية ، انظر وقارن: نازك سابايارد، الرحالون. . . ، م س ذ ، ص ١٩٠- ص ١٩٢ وص ١٩٦ ، ص ١٩٧ أيضا ص ٣٢٤، ص ٣٢٥ حيث تورد نماذج لأفكار بعض دعاة الوحدة الإسلامية .

فبالنسبة للجانب الأول يرى البنّا «أن التعامل بين المسلمين وغيرهم من أهل الأديان الأخرى إنما يقوم على أساس المصلحة الاجتماعية والخير الإنساني ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ⑧ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٨، ٩][1]. كما يؤكد أن «المجادلة حول وحدة العقيدة من بين الموضوعات الأساسية التي تنتظمها تلك العلاقة بين المسلمين وغيرهم، فيقول: «والجدال يكون بالتي هي أحسن إلا للذين ظلموا. . وأساسه التذكير بروابط الرسالة السماوية ووحدة العقيدة الدينية ﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦] (. . .) فإن أبى الناس إلا أن يفترقوا ويختلفوا ويحتكموا إلى أهوائهم باسم الدين فإن الإسلام وبنى الإسلام وشريعة الإسلام الإنسانية العامة، منهم براء ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ . . . (إلى قوله تعالى) ﴿قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ⑯ لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٥٩-١٦٣][2].

ومن مجمل المناقشات التي أجراها البنّا حول وضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية يمكن القول إنه نظر إلى هذه القضية كأمر عَقَدي في المقام الأول، ومن ثم لا يمكن التهاون في الالتزام بما تقضي به الآيات التي استدل بها في هذا السياق.

أما بالنسبة للجانب الثاني وهو المتعلق بطبيعة رابطة الانتماء التي تربط الأقليات الدينية بالدولة الإسلامية، فهي حسب رأي البنّا رابطة حضارية وثقافية[3]. وليست هي نفسها الرابطة التي تربط المسلم بدولته إذ (لا إكراه في الدين) وما يربط المسلم بدولته هو اعتقاده. ولا يعني ذلك أي تمييز بين المسلم وغير المسلم لهذا السبب، خاصة فيما يتعلق بالحقوق والواجبات باستثناء مشاركتهم في القتال إلى جانب جيش الدولة الإسلامية في حالة قيامه بنشر الدعوة، وقد سبق تفصيل رأي البنّا بهذا الخصوص.

---

(١) حسن البنّا، أصول الإسلام كنظام اجتماعي. . .، سبقت الإشارة إليه.
(٢) المصدر السابق نفسه.
(٣) انظر: حسن البنّا، العروبة والإسلام ج ا م ن ش، ٨ - ٣ - ٢١ ربيع آخر ١٣٦٤ - ٤ من إبريل ١٩٤٥.

وبصفة عامة يمكن القول إن رؤية البناء حول وضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وحول طبيعة الرابطة التي تربطهم بها، تتسق مع تصوره الأساسي لصيرورة العالم كله إلى الوحدة الدينية في ظل الإسلام. وهذه قضية من القضايا الكبيرة التي تتعلق بمستقبل الإنسانية كلها وبأصول الرؤية الإسلامية لذلك المستقبل.

٣- الوحدة العالمية ضمن مفهوم الأخوة الإسلامية: (عالمية الدولة الإسلامية)

وقد آمن البنَّا، انطلاقًا من عالمية الإسلام- وخلوده كخاتمة للرسالات السماوية، وشموله لشئون الدنيا والآخرة[١]. بأن الدنيا صائرة لا محالة إلى التجمع فى وحدة إنسانية عالمية واحدة. كما آمن بأن الإسلام لم يبشر فقط بتلك الوحدة في إطار الأخوة الإسلامية وإنما رسم الطريق العملي لتحقيقها على أساس أصلين» . **الأول** الآدمية التي تنسب البشر جميعًا إلى أب واحد وأم واحدة. **والثاني** هو تلك الصلة الربانية التي تجعل هؤلاء البشر جميعًا عبادًا لله الواحد»[٢]. وإذا كان الإسلام قد قرر وحدة الجنس ووحدة الدين ووحدة الرسالة ووحدة الشعائر، وجعل المساواة شعاره في الحقوق والواجبات ومظاهر العبادات، وقرر معاني الرحمة والحب والإيثار لخير الإنسانية كلها[٣]. فإن البنَّا يستنبط من كل ذلك، أن الإسلام وحده هو المؤهل لتحقيق وحدة الإنسانية. وكان لتأكيده على هذا المعنى أهمية كبيرة خاصة في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، حيث بدا أن الهيئة الدولية الجديدة (الأمم المتحدة) لن تكون أحسن حالاً من سابقتها (عصبة الأمم).

وقد كتب العديد من المقالات التي انتقد فيها الهيئتين، والدول الكبرى المسيطرة على الأمم المتحدة وخص بالذكر الولايات المتحدة الأمريكية التي كانت تدَّعي زعامتها للحرية في العالم، ووصفها بأنها تمارس «النفاق والخداع» حتى في إطار هيئة الأمم المتحدة[٤]. التي وصفها هي الأخرى بأنها « هيئة زائفة أولى بها أن تسمي نفسها هيئة الحكومات المختلفة، أما

---

(١) ركز البنَّا على شرح هذه المعاني في مواضع كثيرة انظر على سبيل المثال:
- حسن البنَّا، من وحي حراء، ج ا م ى - ١٦٨ - ١ - ٢٧ من ذى الحجة ١٣٦٥ - ٢١ نوفمبر ١٩٤٦.

(٢) حسن البنَّا، إنسانية واحدة، مقال سبقت الإشارة إليه. انظر أيضا مقالة بعنوان: الأمة الواحدة، سبقت الإشارة إليه كذلك.

(٣) انظر تفاصيل كثيرة حول تلك الموضوعات: حسن البنَّا، أصول الإسلام كنظام اجتماعي، (م س ذ).

(٤) حسن البنَّا، نفاق، ج ١ م ى - ٤٥٤- ٢- ١٠ ذو الحجة ١٣٦٦ - ٢٤ أكتوبر ١٩٤٧.

هيئة الأمم المتحدة الحقيقة فهي التي وحدتها الغاية السامية وجمعها الهدف الكريم المشترك[1]. مشيراً بذلك إلى الوحدة الإسلامية.

ولم يكن البنّا يشك في أن البشرية ستتجمع في صيغة وحدة عالمية تحكمها مبادئ الإسلام وقيمه، واعتبر أن الوصول إلى تلك العالمية أو الإنسانية هو «الهدف الأسمى.. وختام الحلقات في سلسلة الإصلاح»[2]. وبناء على ذلك طرح تصوراً للمراحل التي توصل إلى تلك الوحدة، وهي تبدأ بـ «الجماعة التي تؤمن بالإسلام، والشعب الذي يؤمن بالإسلام، ومجموعة الشعوب التي تؤمن بالإسلام.. مهما اختلفت أوطانها وأجناسها فهي تعتبر جميعا في عرف الإسلام أمة واحدة»[3]. وهذه الأمة الواحدة في مفهوم البنّا هي التي «تحمل رسالة الله لعباده وتحرس أمانته في أرضه (...) وافترض عليها الجهاد في سبيل الله متى تعرضت رسالة الله وأماناته التي بين يديها لبغي الباغين وعدوان المعتدين»[4]. وإذا كان من وظائف الدولة الإسلامية- كما قرره البنّا- الجهاد ونشر الدعوة، إذن فإن «الدولة الإسلامية العالمية» هي أداة الوصول إلى مرحلة العالمية وتحقيق الهدف الأسمى الذي تحدّث عنه البنّا أيضاً[5].



(١) انظر لمزيد من التفاصيل:
- حسن البنّا، دعاء وفداء، ج أ م ى - ٤٥٤- ١٠ او الحدة ١٣٦٦ - ٢٤ أكتوبر ١٩٤٧.

(٢) انظر: حسن البنّا، دعوتنا في طور جديد، م س ذ، ص١٣١.

(٣) حسن البنّا، الأمة الواحدة، ج أ م ى - (م س ذ).

(٤) حسن البنّا، الطريق من هنا، ج ا م ى - ٦٨٩- ٣ - ٢٣ رمضان ١٣٩٧ - ٢٠ يوليه ١٩٤٨.

(٥) انظر وقارن: أحمد أمين، الإنسانية في الإسلام، (مجلة الثقافة- االقاهرة
- العدد ٤١٣) السنة الثانية ٢ من المحرم ١٣٦٦ - ٢٦ نوفمبر ١٩٤٦) (ص ١ ص٤). حيث يركز على معان تقترب كثيراً من رؤية البنّا.

٣

السلطة السياسية ونظام الحكم الإسلامي

يقوم تصور الشيخ حسن البنَّا للسلطة السياسية ونظام الحكم في «الدولة الإسلامية» على أساسين **الأول** هو فهم الإسلام باعتباره نظامًا شاملاً، **والثاني** هو الاجتهاد في إطار هذا «الفهم الشامل» مع أخذ مستحدثات العصر الخاصة بأشكال النظم السياسية بعين الاعتبار. وعلى الأساس الأول تحددت رؤيته لطبيعة السلطة، أما على الأساس الثاني فقد تحددت رؤيته بخصوص الصيغة المعاصرة لهيكل نظام الحكم الإسلامي، والدعائم التي يقوم عليها، وتتحدد طبقًا لها كيفية ممارسة السلطة في المجتمع الإسلامي[(١)].

أولاً: رؤية البنَّا لطبيعة السلطة في النظام الإسلامي:

تناول البنَّا مفهوم «السلطة»[(٢)] من زاوية عملية بحتة وذلك في إطار جهوده المتواصلة لدحض مقولة فصل الدين (الإسلام) عن الدولة، فكان تأكيده الأساسي من هذه الزاوية على وحدة السلطة في النظام الإسلامي، فهي حسب قوله: «سلطة واحدة لا تتعدد، إنها الدولة وحدها تشرف على شئون المجتمع في الدنيا والدين»[(٣)]. وقد أراد بذلك أن ينفي وجود أدنى شبهة لدمغ السلطة الإسلامية بأنها «سلطة دينية» بالمعنى الذي عرفته أوربا خلال قرونها الوسطى. فالإسلام ليس فيه ما يعطي امتيازًا باسمه «لرجال الدين» - أو بالأدق علماء الإسلام - على سائر المسلمين، فضلاً عن أن التاريخ الإسلامي يشهد بأنه لم يحدث أن استبد العلماء أو الفقهاء المسلمون بالسلطة - كما حدث بالنسبة لرجال الدين المسيحي أو طبقة الإكليروس في أوربا - ومن ثم لا يرى البنَّا وجهًا للمقارنة بين النموذجين، وعلى العكس يرى «أن هذه التعبيرات التي سرت إلينا تقليدًا - ومنها «رجال الدين» - لا تنطبق . . . مع عرفنا، فإنها إن كانت في الغرب خاصة بالإكليروس فإنها في العرف الإسلامي تشمل كل

---

(١) يلاحظ أن اجتهادات البنَّا حول القضايا المذكورة سوف تُستَخلَص وتُناقَش على ضوء مواقفه وانتقاداته تجاه النظام السياسي المصري الذي عاصره.

(٢) لمعرفة بعض التفاصيل حول هذا المفهوم في الفكر الإسلامي على مستوى الأصول وعلى مستوى الممارسة التاريخية انظر: - إبراهيم محمد زين، السلطة في فكر المسلمين (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٣ - ١٩٨٣).

(٣) حسن البنَّا، دين وسياسية، ج ا م ي، (م س ذ).

مسلم»[1]، إذن فليس هناك سلطان روحي تتمتع به السلطة السياسية التي تقوم - حسب ما عبر عنه القدماء- «بحراسة الدين وسياسة الدنيا» في المجتمع الإسلامي.

وبالإضافة إلى انعدام الازدواجية في طبيعة السلطة (روحية - زمنية) فإن البنّا -زيادة في تمسكه بوحدتها - يرفض أن تكون السلطة بحد ذاتها محلاً للتنافس الدائم بين أكثر من قوة سياسية- اجتماعية تسعى لحيازتها. وقد أخذت هذه القضية صورتين، الأولى: درج الفكر السياسي الإسلامي على تناولها من خلال تساؤل أساسي هو: هل يجوز تنصيب أكثر من إمام في وقت واحد؟ ولم يهتم البنّا بهذا التساؤل الذي كان يتناسب مع أوضاع وظروف الدولة الإسلامية في عهودها السالفة، ولسبب آخر مهم وهو أن المرحلة التي عاصرها شهدت تحولاً جذريًا في طبيعة السلطة، ولم يعد التنازع بين «أكثر من إمام»، وإنما بين نموذج إسلامي للسلطة كان قد غاب عمليًا عن الواقع، ونموذج غربي مُطبَّق عمليًا في هذا الواقع.

أما الصورة الثانية: فهي ما كانت تطرحه الممارسة السياسية في مصر في ظل تقليد النموذج الليبرالي الغربي. وقد قدم البنّا رأيه في هذا الصدد مجتهداً بما لديه من ثقافة أصولية وإلمام بقضايا الفكر السياسي الإسلامي من ناحية، وعلى ضوء ما كان يؤدي إليه التناحر الحزبي الذي عاصره في سبيل السلطة من ناحية أخرى؛ فرفض بناءً على ذلك، مفهوم المعارضة السياسية المنظمة والدائمة[2]، أو ما يُعبر عنه في الديمقراطية الغربية بحكومة الظل، لأن معنى وجودها- طبقا لمنطق تفكيره- أن تصبح السلطة هدفًا لذاتها ومن ثم لا يمكن أن يتحقق الاستقرار المطلوب من جانب، ومن جانب آخر لا يمكن توحيد الجهود وصرفها لمواجهة الاحتلال وتحقيق الاستقلال الوطني وبناء النهضة المنشودة. ومع هذا فإن البنّا لا يدعو إلى الاستسلام الدائم للسلطة القائمة بلا قيد أو شرط وهو ما يوضحه في قوله: «إن الإسلام لا يعترف بقيادة ثانية، فهو وحدة واجتماع، ولا يقر المعارضة الشعبية أو الزعامة الأهلية- غير الرسمية حسب الشرع- إلا في حالة واحدة وهي انحراف القيادة (السلطة الحاكمة) عن الصراط المستقيم، وحينئذ تظهر الزعامة الشعبية ومن ورائها الأمة لتقوِّم ما اعوجَّ من سير الحكومة بالنصح ثم باللوم ثم بسحب الثقة والعزل.. ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق،

(١) حسن البنّا، نحو النور، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٨٦، ص ٨٧. وقارن حيث يتوسع في شرح هذه النقطة: سيد قطب، المستقبل لهذا الدين (القاهرة، بيروت: دار الرق ١٤٠٠/ ١٩٨٠م) (ص٢٧-ص٥٤).

(٢) يقرر الدكتور حامد ربيع أن طبيعة العلاقة بين الفرد والسلطة طبقا للتصور الإسلامي لا تسمح بوجود هذا النموذج من نماذج المعارضة السياسية (المنظمة والدائمة) الذي عرفته الأنظمة السياسية الغربية. انظر التفاصيل حول هذا الموضوع: سلوك المالك... م س ذ، جـ١/ ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

أما احتراف المعارضة على طول الخط، فبدعة أوربية جاءتنا مع الديمقراطية العصرية المشوهة والحزبية السياسية، فلا هي من السياسة ولا هي من الدين»[١]، ومعنى هذا أن البنَّا قد ربط شرعية المعارضة بانعدام شرعية السلطة الحاكمة «إذا انحرفت عن الصراط المستقيم» حسب تعبيره؛ وفي تلك الحالة يصبح من واجب المعارضة- وليس من حقها فقط- أن ترفض طاعة تلك السلطة وأن تبذل لها النصح، فإن أَبَتْ تقاومها وتسقطها (تعزلها) وتعقد البيعة[٢] لهيئة حاكمة جديدة لتكسبها الشرعية التي تؤهلها لممارسة السلطة.

وإذا كان البنَّا لم يقدم تصوراً متكاملًا حول كيفية اكتساب «المعارضة» صفة الشرعية – التي تقابل فقدان السلطة للصفة نفسها- فمرد ذلك في رأينا ليس إلى قصور نظري لدى البنَّا، ولكنه النزول على مقتضيات الأوضاع السياسية التي عمل ضمنها. وقد سبق أن «الدولة» ذاتها قد تحولت عمليًا عن صفتها الإسلامية وأصبحت مقلدة لنمط الدولة القومية الحديثة في أوربا، ومن ثم فإن رؤيته في هذا المجال لا تتضح إلا ببحث منهجه الحركي في التغيير سعيًا لإعادة تأسيس الدولة الإسلامية ومن ثم الحكم الإسلامي وهو ما سيُتَناول في الفصل القادم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تصوره للسلطة على النحو السابق سوف يظهر أثره بوضوح على رؤيته وموقفه من نظام التعدد الحزبي في إطار الديمقراطية النيابية كما كان مطبقًا خلال العهد الليبرالي في مصر آنذاك.

وصفوة القول إن البنَّا قدم «وحدة السلطة» على كل الاعتبارات الأخرى، كما أنه آمن بأن الأمة هي مصدر السلطات[٣] التي تتمتع بها الحكومة، ولم يختلط لديه مفهوم السلطة بمفهوم

---

(١) حسن البنَّا، معسكرات ثلاثة وعلى الأمة أن تختار والكلمة لها، ج أ م ى- ٥٩٦- ٢-٢٨ جمادى الأولى ١٣٦٧- ٨ إبريل ١٩٤٨.

(٢) وفقًا للنظرية الإسلامية فإن الهيئة الحاكمة تكتسب شرعية ممارستها للسلطة بموجب عقد البيعة، ويترتب على من أعطى البيعة (الأمة) واجب الطاعة كما يترتب على من عُقِدَتْ له (الحكام) واجب الالتزام بتطبيق مبادئ الإسلام وقيمه وقوانينه في حياة الجماعة فإذا فرطت في واجبها كان من حق الأمة – مصدر سلطتها أصلاً – أن تقومها ولو بالسلاح. انظر لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع في إطار مقارن بين النموذج الإسلامي وبعض النماذج الأخرى من الخبرة الأوربية: سلوك المالك، م س ذ، ١/ ص ١٦٦-١٦٧ وأيضا ص ٢٠٥ – ٢٠٦ من تعليقات الدكتور حامد ربيع.

(٣) دأب البنَّا على تكرار التأكيد على هذا المبدأ في مناسبات كثيرة، انظر على سبيل المثال: حسن البنَّا، رسالة إلى الطلاب، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٣١٣. وسنحيل إلى بعض المقالات الأخرى التي ناقش فيها هذا المبدأ في الصفحات التالية.

السيادة[1] ؛ فالأولى للأمة وهي ملتزمة بشرع الله، والثانية (السيادة) هي من اختصاص الله وحده ويُعَبَّر عن الإقرار بها لله بالالتزام بما شرعه ونزل به الوحي أي: «الحكم بما أنزل الله». ولكن ما الصيغة التي رآها البنَّا مناسبة لتمارس بها الحكومةُ السلطةَ الشرعيةَ والحكمَ بما أنزل الله؟ إن هذا التساؤل ينقلنا إلى النقطة التالية:

ثانياً: قواعد نظام الحكم الإسلامي

حدد البنَّا ثلاث قواعد يقوم عليها نظام الحكم الإسلامي هي: «مسئولية الحاكم، ووحدة الأمة، واحترام إرادتها»[2] وذكر أن النظام الإسلامي في هذا المجال» لا يعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحًا بدونها»[3] ممهداً بذلك لكي يقدم اجتهاده الخاص حول الصيغة المناسبة التي تجسد هذا المضمون، ومشيراً في الوقت نفسه إلى ضرورة إعطاء أولوية «لجوهر النظام» على «شكله»[4]. وبيان ذلك:

أ - مسئولية الحاكم:

وقد نظر البنَّا إلى «الحاكم» باعتباره رأس السلطة وقرَّر أنه: «مسؤول بين يدي الله، وبين الناس، وهو أجير لهم وعامل لديهم، ورسول الله ﷺ يقول: «**كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته**». وأبو بكر رضي الله عنه يقول.. أيها الناس كنت أحترف لعيالي فأكتسب لهم قوتهم، فأنا الآن أحترف لكم، فافرضوا لي من بيت مالكم[5]. ويتضح من مثل هذه النصوص التي يستشهد بها البنَّا أنه يعتبر أن أساس مسئولية الحاكم قائم على العلاقة التعاقدية بينه وبين المحكومين، نافيًا بذلك وجود أي أساس آخر يستمد منه الحاكم سلطته - التي هي أساس المسئولية - كأن يدعي أنه مفوض من قِبل الله، أو يستند إلى حق الوراثة، إذ لا يعترف الإسلام

---

(١) حدث مثل هذا الخلط على نحو مثير لدى أبي الأعلى المودودي انظر كتابه؛ نظرية الإسلام السياسية (غير مبين بلد النشر، دار الفكر ب ت) ص ٢٧، ص ٢٩.

(٢) حسن البنَّا، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي: نظام الحكم، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٢٣٤.

(٣) المصدر السابق، ص٢٣٥.

(٤) لمزيد من التفاصيل انظر: محمد فتحي عثمان، الديمقراطية في أدبيات حسن البنَّا، دراسة منشورة مجلة «الإنسان» (تصدر كل شهرين عن دار أمان للصحافة والنشر - باريس) العدد الأول - السنة الأولى، شعبان ١٤٠٠ / مارس ١٩٩٠م - ص ٧٨ - ص٩٠).

(٥) انظر حسن البنَّا، مشكلاتنا الداخلية...، مجموعة الرسائل، م. س. ذ، ص ٢٣٤.

بمثل هذه الادعاءات الباطلة[1] وهي إن وجدت في الوقع فإنما تعبر عن انحراف يجب تقويمه.

وبما أن الحاكم هو بمنزلة ولي الأمر- حسب المصطلح القرآني - إذن فله حق الطاعة من جانب الرعية التي ولّته أمرها، وعليه واجب القيام بمهامّ تلك الولاية، أما الذي ينظم العلاقة بين الجانبين فهو ولاؤهما معًا للإسلام، ولذلك فقد شدد البنّا في بيانه لصفة أولي الأمر الذين تجب طاعتهم، على أنهم «الذين يشاركون المؤمنين إيمانهم ويحرسون دينهم وعقيدتهم ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وإلا انتفت عنهم صفة الولاية - ويخضعون للمحاسبة إذا خالفوا هذه القواعد- لأنهم حينئذ لا يكونون من المؤمنين[2]. ويبدو من خلال رؤية البنّا ونقده لصيغة الحكم الدستوري - النيابي- كما سيأتي تفصيله- أنه قد جعل الهيئة النيابية باعتبارها ممثلة للأمة، هي المنوط بها إجراء المساءلة العملية للحاكم، طالما أنه من المتعذر في ظل الأوضاع المعاصرة أن يقوم كل فرد من الأمة بهذه المهمة على نحو مباشر. فهو يرفض القبول بمبدأ» إخلاء رئيس الدولة من كل مسئولية واعتباره لا يخطىء واعتبار ذاته مصونة لا تمس كما جرى على هذا الوضع الدستور المصري (١٩٢٣) والدستور الإنجليزي[3]. ويرى أنه «لا مانع في النظام النيابي من تحمل رئيس الدولة المسئولية، واعتبار الوزارة تابعة له في ذلك كما هو مقرر في دستور الولايات المتحدة.. وتسمى هذه الوزارة وزارة تنفيذ»[4].

ويُفهم من ذلك أن البنّا يرجح «شكل النظام الرئاسي» طبقًا للمضمون الإسلامي الذي تتحدد به طبيعة السلطة وتمارس اختصاصها على أساسه.

ولعل أهم ما يستوقف النظر في قاعدة مسئولية الحاكم التي قررها البنّا، أن تصوره «للحاكم» أو «لرئاسة الدولة» أبعد ما يكون عن الدعوة لنموذج الحاكم المطلق، أو المقدس، أو المستبد... إلى غير ذلك من أوصاف الطغيان والقهر التي عرفتها أنظمة الحكم الديني في أوربا في عصورها الوسطى، أو عرفتها النظم الفاشية والنازية في أوربا أيضًا، خلال الحقبة

---

(١) يتفق سيد قطب مع ما قرره البنّا اتفاقًا تامًا، وكذلك يؤكد على المعنى نفسه؛ محمد أسد، انظر وقارن: سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق الكبعة الرابعة - ١٣٩٤- ١٩٧٤). ص ٧٣- أيضا، محمد أسد، نظام الحكم في الإسلام..، م س ذ، ص ٧٦. ولا يكاد يختلف أحد من مفكري الإسلام حول تقرير مسئولية الحاكم، ومن شذ عن ذلك فرأيه مردود.

(٢) حسن البنّا، آية الأسبوع» فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك..»، مجلة النذير - ٢ -٢١ -٢٢ جمادى الأولى ١٣٥٨.

(٣) حسن البنّا، مشكلاتنا، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٢٤٠، ص ٢٤١، ص ٢٤٢.

(٤) المرجع نفسه.

التي عاصرها البنّا، كما عرفتها الخبرة الإسلامية بصور مختلفة خاصة بعد تحول نظام الخلافة إلى «ملك عضوض» منذ بني أمية. ومن ثم فبالقدر نفسه تصور البنّا في هذا المجال أبعد ما يكون عن تصور الدولة الثيوقراطية، التي تقودها سلطة تدعي لنفسها القداسة والعصمة أو تُنْتَقل بالوراثة. ومن هنا فإن التوجه الذي عبر عنه كان موجهًا في جوهره ضد النظام الملكي (المتوارث/ المستبد) وليس ضد التنظيم الدستوري لسلطات الحكم[1]، إذا ما ضُبِطَ وفقًا للمعايير الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بوحدة الأمة واحترام إرادتها كما يتضح من القاعدتين التاليتين.

ب - وحدة الأمة:

وقد انطلق البنّا في تقرير هذه القاعدة من «أن الإسلام يفترض وحدة الأمة افتراضًا»[2]. ويعتبرها جزءًا أساسيًا في حياة المجتمع الإسلامي لا يمكن التساهل فيه، «لأن الوحدة قرين الإيمان كما أن الخلاف قرين الكفر[3]. ومن هذا المنطلق حدد رؤيته بخصوص ثلاث قضايا أساسية تمثل في مجملها أبعاد مفهوم وحدة الأمة كقاعدة يقوم عليها نظام الحكم الإسلامي الأولى تتعلق بالحرية كإحدى قيم الممارسة السياسية. والثانية تتعلق بموقفه من الحزبية (التعدد الحزبي) كصيغة تنظيمية لتلك الممارسة، أما الثالثة فهي خاصة بمفهومه للمعارضة في إطار النظام الإسلامي وتصوره لدورها. والسؤال الآن هو كيف صاغ البنّا رؤيته حول تلك القضايا بما لا يصادم القاعدة الأساسية التي انطلق منها وهى «وحدة الأمة»؟ وبيان ذلك كما يلي:

١ - الحرية في الممارسة السياسية: وهي إن كانت في تشريعات النظم السياسية الحديثة- الليبرالية مثلاً- لا تزيد عن كونها رخصة تعطى للمواطنين أو حقًا مقررًا لهم أن يمارسوه أو لا يمارسوه، فإنها- كما قررها البنّا- في النظام السياسي الإسلامي ليست حقًا للمواطنين فقط ولكنها واجب يقضي به الدين، ومن ثم يأثم تاركه، يقول البنّا: «إن الإسلام يوجب حرية الرأي والتفكير والإبانة والإفصاح والنصيحة»[4]. ويؤكد في موضع آخر أن الإسلام يكفُل حرية الرأي كواجب ديني، وذلك حسب قوله: «هو المعبَّر عنه في عرف الإسلام ببذل

(١) برغم وضوح رأي البنّا في هذا المجال بما لا يدع مجالاً لأدنى شك إلا أن البعض يصر على دمغ أفكاره بأنها تدعو إلى قيام السلطة الدينية المطلقة ورفض النظام النيابي الدستوري؛ انظر على سبيل المثال.

(٢) حسن البنّا، مشكلاتنا. . . نظام السباعي(القاهرة: مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى ١٩٨٦) ص٣١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٣.

(٤) حسن البنّا، رسالة المؤتمر الخامس، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٢٠١ انظر أيضًا: رسالة إلى الطلاب، م س ذ، ص ٣٢١. حيث يؤكد على المعنى نفسه.

النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1]. وبذلك يمكن ضمان أعلى قدر من المشاركة السياسية الحرة في ظل النظام الإسلامي لأن الحرية تتحول من مجرد حق إلى واجب ديني ملزم[2].

وقد ميز البنَّا بحسم بين الحرية في الممارسة السياسية وفقًا لتصوره السابق، وبين الحرية المفضية- على حد قوله- إلى: «التعصب للرأي والخروج على الجماعة والعمل الدؤوب على توسيع هوة الانقسام في الأمة وزعزعة سلطان الحكام، وهو ما تستلزمه الحزبية ويأباه الإسلام ويحرمه أشد التحريم، فالإسلام في كل تشريعاته إنما يدعو إلى الوحدة والتعاون»[3] وواضح من ذلك أنه يشير إلى واقع التناحر الحزبي الذي عاصره، وعلى تصوره الأصلي لوحدة الأمة سوف يؤسس وجهة نظره بخصوص التنظيم الحزبي وتعدد الاحزاب كصيغة لتنظيم الممارسة السياسية القائمة على الحرية.

٢- وحدة الأمة وتعدد الأحزاب السياسية: ويثير رأي البنَّا بهذا الخصوص كثيراً من الجدل واختلاف وجهات النظر ويتلخص رأيه في رفض التعددية الحزبية، ولا يمكن بحث هذه المسألة كما تصورها البنَّا بمعزل عن أمرين أساسيين؛ الأول: هو قاعدة وحدة الأمة التي اعتبرها دعامة من دعائم نظام الحكم الإسلامي، والثاني: هو ظروف السياق التاريخي / السياسي الذي عاصره وتأثر به. وبناء على ذلك يمكن تحديد رأيه في النظام الحزبي والأحزاب كإطار تنظيمي لممارسة السياسة، وعلاقة ذلك -حسب تصوره- بالنظام النيابي/ الدستوري، ثم ما هي الصيغة التي رآها مناسبة في ظل الظروف التي عاشها؟

لقد رفض- انطلاقًا من قاعدة وحدة الأمة- مفهوم الحزبية، كما رفض التعدد الحزبي كصيغة تنظيمية لنظام الحكم، وعباراته بهذا الخصوص لا تحتاج إلى التوضيح بقدر ما تحتاج إلى التحليل والتفسير، فقد صرح بما يعتقده وذلك في مثل قوله: «إن الإسلام . . . لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه ولا يوافق عليه، والقرآن الكريم يقول: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا**﴾ [آل عمران: ١٠٣]. ويقول تعالى: ﴿**وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ [الأنفال: ٤٦]. وما يستتبعه هذا النظام الحزبي من تنابز

(١) حسن البنَّا، مشكلاتنا. . نظام الحكم. . . ، م س ذ، ص ١٣٥ انظر أيضا: حسن البنَّا، الإسلام سياسة وحكم، ج أ م ن ش - ١٥-٤-٣٠ ربيع الآخر ١٣٦٥ - ٢ إبريل ١٩٤٦.

(٢) انظر وقارن مع ما خلص إليه: ميتشل، أيديولوجية الإخوان. . . ، م س ذ ، ص ١٨٣.

(٣) حسن البنَّا، رسالة المؤتمر الخامس، م س ذ، ص ٢٠١.

وتقاطع وتدابر وبغض: يمقته الإسلام أشد المقت ويحذر منه(١). وقد أكد البنَّا هذا الرأي مرات كثيرة بما يفيد استقراره عليه(٢).

ويبدو لنا أن هناك وجهين لفهم ما ذهب إليه البنَّا وتفسيره بهذا الصدد، الأول: أن يكون قد قصد إطلاق الحكم- قولاً واحدًا- بأن الإسلام يحرم الحزبية ونظام تعدد الأحزاب في كل الحالات وعلى أي صورة كانت، وفي هذه الحالة يمكن القول إن البنَّا قد جانبه الصواب. أما الوجه الثاني: فهو أن يكون قد قصد إظهار حكم الإسلام- حسبما أوصله إليه اجتهاده- في النظام الحزبي، في ظل ظروف الواقع الذي عاصره. وهذا الوجه هو ما نرجحه ونعتقد أن البنَّا ما قصد غيره، ومن ثم يكون قد أصاب وأجاد(٣).

ويعضد ذلك أنه قد واظب على الربط بين رفضه للحزبية وتعدد الأحزاب من ناحية وتصوره لحل القضية الجوهرية خلال تلك المرحلة من ناحية أخرى، وهي قضية النهضة، والاستقلال بالتخلص من الاستعمار، تلك القضية التي تفترض -حسب وجهة نظره- الوحدة وتكاتف الجهود كلها. وقد عبر عن ذلك في مناسبات مختلفة بما يدل على أنه كان يرفض واقع الممارسات الحزبية ونظام التعدد الحزبي أكثر من كونه يرفض المبدأ بحد ذاته، ومن ذلك قوله: «أعتقد أن الحزبية السياسية إن جازت في بعض الظروف، في بعض البلدان، فهي لا تجوز في كلها، وهي لا تجوز في مصر أبدًا، وبخاصة في هذا الوقت الذي نستفتح فيه عهدًا جديدًا -بعد معاهدة ١٩٣٦- ونريد أن نبني أمتنا بناءً قويًا يستلزم تعاون الجهود وتوافر القوى والاستقرار الكامل والتفرغ التام لنواحي الإصلاح»(٤). وأكد في مناسبة أخرى «أن مصر لم تستكمل استقلالها بعد وما زالت المطامع تحيط بنا من كل مكان (. . .) إن التدخل الأجنبي في شئون الأمة ليس له من باب إلا التدابر والخلاف وهذا النظام الحزبي البغيض، وأنه مهما انتصر

(١) حسن البنَّا، إلى الطلاب، ألقيت في مؤتمر طلبة الإخوان سنة ١٣٥٧/ ١٩٣٨، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٣٢٠.

(٢) انظر منها على سبيل المثال: حسن البنَّا سياسة وحكم. (م س ذ).

(٣) انظر: محمد فتحي عثمان، الديمقراطية في أدبيات حسن البنَّا م س ذ، ص٨٠- ٨٢ حيث يؤكد على أن البنَّا رفض التحزب ولم يرفض التعدد الحزبي في حد ذاته وجدير بالذكر أن محمد فتحي عثمان واحد من تلامذة حسن البنَّا القدامى.

(٤) حسن البنَّا، إلى الطلاب. . .، س ذ، ص ٣١٨، انظر أيضا مقاله الذي كتبه بعد خطابه المذكور في مؤتمر الطلاب سنة ١٣٥٧/ ٣٨ بما يقرب من عشر سنوات أي سنة ١٩٤٦ وهو بعنوان الإسلام سياسة وحكم، (سبقت الإشارة إليه).

أحد الفريقين فإن الخصوم بالمرصاد يلوحون له بخصمه الآخر (. . . .) وإذا جاز لبعض الأمم التي استكملت استقلالها أن تختلف وتتحزب في فرعيات الأمور فإن ذلك لا يجوز في الأمم الناشئة أبدًا . . والحوادث ألجأت الأمم جميعًا إلى التجرد من الحزبية»(١) .

وفي ضوء ما سبق يمكن القول إن البنَّا كان يرى استحالة قيام نظام حكم ليبرالي سليم متعدد الأحزاب في ظل الاحتلال وفي ظل حالة التأخر والانحطاط التي يعاني منها المجتمع - وقد دفعه تصوره هذا - ومعه الحق- إلى مهاجمة الأحزاب والنظام الحزبي بصفة مستمرة - خاصة أن فسادها لم يكن خافيًا- والمطالبة بحلها جميعًا «وتُجَمَّع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها، ويضع أصول الإصلاح الداخلي العام، ثم ترسم الحوادثُ بعد ذلك للناس طرائقَ في التنظيم في ظل الوحدة التي يفرضها الإسلام»(٢) . ويبدو جليا من هذا الاقتباس أن البنَّا لم ينف إمكانية وجود تعدد حزبي في إطار الوحدة التي يفرضها الإسلام(٣)، ولكن بعد أن يتم الاستقلال ويُتَّفَق على أصول النهضة والإصلاح العام. وكان رأيه؛ أن «نظام الحزب الواحد» هو أنسب الصيغ للمساعدة في تحقيق الهدفين معًا (الاستقلال والإصلاح) ومن ثم طالب صراحة «بأن تسير الأمة على نظام الحزب الواحد»(٤) . وقد يفهم من ذلك أنه من أنصار النظام الدكتاتوري أو حتى نظام المستبد العادل(٥) . وهذا غير صحيح،

(١) حسن البنَّا، الإسلام سياسة وحكم، (م س ذ) .

(٢) حسن البنَّا، مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي: نظام الحكم، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٢٤٥ وفي مقال آخر كتبه البنَّا سنة ١٣٦٥/ ١٩٤٦ دعم هذه الفكرة وهو يؤكد على وحدة الأمة فهي حسب قوله «وحدة لا تعني غياب حرية الرأي وإنما أن يفكر الناس ما شاء لهم الفكر على أن ينتهي ذلك كله إلى أهل الحل والعقد من الأمة وإلى الحاكم المسؤول (. . .) ولا يمنع ذلك من قيام معارضة صحيحة نزيهة تمحص كل شيء وتكشف عن وجه الحق» وفي السياق نفسه أكد لمعنى المعارضة التي تقسم الأمة إلى معسكرات يكون هدفها الوصول إلى السلطة قبل أي شيء آخر انظر: حسن البنَّا، دين وسياسة ج أ م ى - ٧- ١-١٠ جمادى الآخرة ١٣٦٥/ ١٢ مايو ١٩٤٦م.

(٣) وطبقًا لهذا التصور لا يرد أي قيد على حرية التكتل الجماعي وتكوين الأحزاب سوى قيد واحد يتمثل في اشتراط عدم قيام أي حزب على أسس مناقضة لعقيدة الأمة الإسلامية ومبادئ الشريعة. . انظر وجهة نظر تؤكد ذلك: - محمد أسد، منهاج الإسلام. . ، م س ذ، ص ١١٦، ص ١١٧ .

(٤) حسن البنَّا، إلى رؤساء الأحزاب السياسية جميعًا، صورة الخطاب الذي وجهه البنَّا باسم مكتب الإرشاد إلى حضرات رؤساء الأحزاب السياسية المصرية، مجلة النذير- ٣-١-١٤ ربيع آخر ١٣٥٧ .

(٥) يمكن القول إنه ما قبل حسن البنَّا كان «المستبد العادل» يمثل أملاً يراود معظم دعاة الإصلاح والتجديد الإسلامي أمثال محمد عبده وغيره، ولكن بزوال نظام الخلافة وتبدل الظروف السياسية بعد الحرب العالمية الأولى كان لابد من أمثال هذه الرؤية وهو ما فعله البنَّا استجابة للمتغيرات الجديدة.

والدليل على ذلك أنه ظل مؤمنا بأن الحكم النيابي/ الدستوري: لا يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريبًا عنه»[1] هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أكد «أن الحكم النيابي برلماني وغير برلماني لا يأبى هذه الوحدة، وخاصة إذا كان لون الحياة الاجتماعية واحداً في أصوله واتجاهاته العامة كما هو شأن الأمم الإسلامية جميعًا. . . »[2] وبالإضافة إلى ذلك فقد دأب على انتقاد وتسفيه نماذج الحكم الدكتاتوري (الفاشستي والنازي بصفة خاصة)[3] ومعروف أنها أنظمة تحتكر السلطة ولا تعترف بالمعارضة.

٣- المعارضة السياسية ودورها في إطار «وحدة الأمة»: وبهذا الصدد يرى البنّا أن مفهوم المعارضة في نظام الحكم الإسلامي يختلف جوهريًا عنه في النظام الديمقراطي الغربي. فالمعارضة - حسب التصور الإسلامي- كما يقول: «واجب ديني فرضه الله؛ هو واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[4]. وطبقًا لذلك رفض المفهوم الغربي لها رفضًا قاطعًا لأنه يجعلها دائمة- بالحق وبالباطل - هذا من ناحية، ولكونها تجعل السلطة هدفًا تسعى للوصول إليه بحجة تمكينها من تطبيق برامجها الإصلاحية من ناحية أخرى. وبهذا المعنى اعتبرها البنّا «بدعة أوربية جاءتنا مع الديمقراطية المشوهة- وليست السليمة- والحزبية السياسية، فلا هي من السياسة ولا هي من الدين»[5].

ولئن كان البنّا يرفض المعارضة بالمفهوم الغربي، ويقرها في صيغة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن إقراره لها حسب ما خلصنا إليه يؤدي إلى تصورها في إحدى حالتين:

الأولى: في ظل نظام إسلامي وحكومة إسلامية، وفي هذه الحالة هي حق وواجب لكل فرد قادر على القيام به، دون أن تصل إلى تنظيم هذا الحق في صورة جماعية ثابتة هدفها الوصول إلى السلطة[6] **والثانية:** في ظل نظام غير إسلامي أو إذا انحرفت الحكومة الإسلامية،

---

(١) حسن البنّا، إلى رؤساء الأحزاب السياسية جميعًا، صورة الخطاب الذي وجهه البنّا باسم مكتب الإرشاد إلى حضرات رؤساء الأحزاب السياسية المصرية، مجلة النذير- ٣-١-١٤ ربيع آخر ١٣٥٧.

(٢) حسن البنّا، مشكلاتنا. . ، نظام الحكم، م س ذ، ص ٢٣٩.

(٣) انظر إسحق موسى الحسيني، الإخوان المسلمون. . ، م س ذ، ص ١٥٣.

(٤) حسن البنّا، الإخوان المسلمون بين السياسة والدين، مجلة النذير - ١٠-١-٥ جمادى الآخرة ١٣٥٧.

(٥) حسن البنّا، معسكرات ثلاثة. . ، مقال سبقت الإشارة إليه.

(٦) إذا صح هذا كما استنتجناه من كلام البنّا، فإنه يكون متفقًا تمام الاتفاق مع ما درج الفقه السياسي الإسلامي على تأكيده من أن منازعة الأمر أهله والتكتل لانتزاع السلطة منهم أمر غير مشروع ما داموا قائمين على =

وهنا تصبح واجبا يمكن أن يكون - على مستوى الممارسة- منظمًا تحت قيادة جديدة تسعى «لتقوم ما اعوج من سير الحكومة بالنصح ثم باللوم ثم بسحب الثقة والعزل، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[1] على حد تعبير البنّا.

ويبدو -في كلتا الحالتين- أنه لم يُعط هذه القضية حقها من الاجتهاد والتفصيل، إذ اكتفى بإقرار المبدأ ضمن تصوره العام لنظام الحكم الإسلامي. وقد يبدو أن منطق تفكير البنّا هنا لا يمنع من تصور تنظيم عملية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في شكل مؤسسات سياسية كالأحزاب، ولكن وفقًا لمضمون يختلف تمامًا عن معنى الحزب في التقاليد الغربية وخاصة ما يتعلق بسعيه الدائم للوصول إلى السلطة. ويكون جوهر تكوين الأحزاب في ظل النظام الإسلامي هو التخصص في إسداء النصح والمشورة في مجالات الحياة المختلفة[2] والتي تضطلع بها السلطة الحاكمة، وبذلك يمكن الجمع بين الصيغة التنظيمية الحديثة والمضمون الإسلامي الأصيل.

ويتضح مما تقدم أنه فيما يتعلق بالحرية كإحدى قيم الممارسة السياسية، وبالتعدد الحزبي كصيغة تنظيمية، وبالمعارضة ودورها في إطار تلك الصيغة، جاءت رؤية البنّا متسقة مع مبدأ وحدة الأمة الذي اعتبره قاعدة من قواعد نظام الحكم الإسلامي، ولاحظنا أن ضغط الواقع الذي عاصره، بما كان فيه من تناحر حزبي وصراع مرير على السلطة وفي ظل وجود الاحتلال، كل ذلك جعله يصرف جل جهده لبيان أهمية الوحدة والدعوة للتمسك بها وتقديمها على أي اعتبارات أخرى في ذلك الحين.

= تنفيذ الشرع حافظين لأوامره ونواهيه. انظر تحليلاً شاملاً ومفصلاً لهذا الموضوع: شهاب الدين بن أبي الربيع، سلوك المالك. . .، م س ذ، جـ١/ ص ٢٠٧، ص ٢٠٨ من تعليقات الدكتور حامد ربيع انظر كذلك: فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة (القاهرة: مكتبة وهبة الطبعة الثانية ١٤٠٤ - ١٩٨٤) ص ٢٧٣.

(١) حسن البنّا، معسكرات ثلاثة (م س ذ).

(٢) يعضد المؤلف في ذلك ما ذهب إليه عدنان سعد الدين، وهو أحد قادة الإخوان المسلمين بسوريا ومن تلامذة حسن البنّا. ففي اجتهاد أخير له وصل بعد أن عرض لمدى تعقد وتشابك قضايا ومجالات الإصلاح في الواقع المعاصر إلى القول بأن «كل هذا يستدعي تعاونًا وتكتلاً وخبرات تفضي إلى تشكيل الجماعات والأحزاب التي تعمل عبر القنوات المشروعة (. . . .) لينهض الوطن ببنائه. . وتتحول الأفكار بالإقناع وتبني الجمهور لها إلى مبادئ دستورية ولوائح قانونية. . . ومهما قيل في سلبيات التعددية الحزبية فإنها تهون بجانب ويلات الأنظمة الاستبدادية وطغيان الفرد» انظر: عدنان سعد الدين، من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة، في: عبد الله النفيسي (محرر)، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي (القاهرة: مكتبة مدبولي الطبعة الأولى ١٤١٠/ ١٩٨٩م) ص ٢٩٧.

جـ- احترام إرادة الأمة:

يرى البنَّا أن «من حق الأمة أن تراقب الحاكم أدق مراقبة، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير، وعليه أن يشاروها وأن يحترم إرادتها، وأن يأخذ بالصالح من آرائها، وقد أمر الله الحاكمين بذلك فقال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وأثنى به على المؤمنين خيرًا فقال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] ونصت على ذلك سنة رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده[1] ويظهر من ذلك أن احترام إرادة الأمة كقاعدة من قواعد نظام الحكم الإسلامي -حسب تصور البنَّا- تتضمن جانبين: الأول: حقها في الرقابة، والثاني: حقها في المشورة، وبالإضافة إلى ذلك حقها في التشريع فيما ليس فيه نص، وبيان ذلك بالتفصيل على النحو التالي:

١- حق مراقبة الأمة لحاكمها؛ ويرجع أساس هذا الحق إلى «أن الإسلام قد قرر سلطة الأمة وأكدها»[2] وهو ما آمن به البنَّا وواظب على تأكيده، مثلما دأب على القول بأن الحُكَّام في النظام الإسلامي أُجَرَاء[3] عند الأمة. فإذا كان الأمر كذلك وكان من سلطة الأمة اختيار وتقويم وعزل حكامها، فمن البديهي أن يكون من حقها أن تراقبهم في كل أعمالهم «وتناقشهم الحساب»[4]. وفي هذا يتفق البنَّا مع ما سبق أن قرره الأستاذ الإمام محمد عبده في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] فقد ذهب الأستاذ الإمام إلى أن المخاطب به في هذه الآية هم جماعة المؤمنين كافة وأن المراد هو أن يكون لكل فرد إرادة عمل في إيجادها - يقصد الحكومة- ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة، حتى إذا رأوا منها خطأً أو إنحرافًا إلى الصواب»[5].

---

(١) حسن البنَّا، مشكلاتنا. . ، نظام الحكم، م س ذ، ص ٢٣٥.

(٢) حسن البنَّا، إلى الطلاب. . ، م س ذ، ص ٣١٣، ونظام الحكم بالمصدر نفسه ص ٢٣٤ ورسالة التعليم أيضا بالمصدر نفسه ص ٣٩٤.

(٣) انظر حسن البنَّا، رسالة المؤتمر الخامس، م س ذ، ص ١٩٢، ونظام الحكم بالمصدر نفسه ص ٢٣٤ ورسالة التعاليم أيضا بالمصدر نفسه ص٣٩٤.

(٤) حسن البنَّا، إلى الطلاب- م س ذ، ص ٣١٣. ولمزيد من التفاصيل حول موضوع الرقابة في النظام الإسلامي انظر على سبيل المثال: فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة. . . ، م س ذ، ص ٣٧٤ - ص ٤٠٩.

(٥) تفسير المنار (القاهرة: مطبعة المنار، الطبعة الأولى) ٤ / ص ٤٤- ص ٤٦ باختصار.

ولكن كيف يمكن تنظيم الرقابة في الواقع العملي؟ وبهذا الخصوص يرى البنَّا أنه ليس في الإسلام قاعدة محددة لا تجوز مخالفتها، والأمر متروك لتراعى فيه المصلحة حسب الظروف المتغيرة، ومن هنا كان اجتهاده وقبوله لصيغة الحكم النيابي (التمثيلي)، لا لكونه يحقق مبدأ الرقابة فقط، ولكن - وفقًا لرؤيته -» لأنه «ليس في قواعده ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو بهذا الاعتبار ليس بعيدا عن النظام الإسلامي ولا غريبًا عنه»[1].

٢- الشورى، وهي حق شرعي، وقاعدة من قواعد إدارة الحكم، مقررة بنصوص من القرآن والسنة، وقد جرى على العمل بها الصحابة والخلفاء الراشدون. وفي رأي البنَّا أن احترام إرادة الأمة يستلزم أخذ مشورتها، وأن النظام النيابي الحديث وطرق الانتخاب المعمول بها في إطاره تكفل تحقيق الشورى مع مراعاة بعض الشروط في نظم الانتخابات وفيمن يتقدمون بالترشيح للنيابة عن الأمة[2]. وهو يرى أن النظام النيابي في زماننا مظهر من مظاهر أهل الحل والعقد في عصور سلفنا، «وقد كان سلفنا، يوسد مهمة الحل والعقد لرجال من الأمناء على النظام الذي تؤمن به الأمة الإسلامية»[3]. ويستخلص من أقوال الفقهاء أن وصف «أهل الحل والعقد» ينطبق على ثلاث فئات هم:

أ - الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام.

ب - أهل الخبرة في الشئون العامة.

جـ- من لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات»[4].

ويبدو من ذلك أن البنَّا قد اجتهد في توسيع دائرة الذين يشملهم مفهوم أهل الحل والعقد على نحو يستجيب لمتغيرات الواقع وتعقد مشكلاته. فلديه أن هذا المفهوم يشمل ثلاث فئات متباينة الاختصاصات تتمثل في: «أهل الاجتهاد: وأهل الشورى، وأهل الاختيار»[5]. والمعروف أن لكل فئة من هؤلاء وظيفة أو اختصاصًا يختلف عن اختصاص الأخرى. ولكن

(١) حسن البنَّا، مشكلاتنا، نظام الحكم، م س ذ، ص ٢٣٩.

(٢) انظر تفاصيل ما قدمه البنَّا من اقتراحات في هذا الصدد: مشكلاتنا، نظام الحكم . . ، م س ذ، ص ٢٤٨.

(٣) حسن البنَّا، نداء إلى الأمة السورية بمناسبة الانتخابات النيابية يوم ٧ يونيه ١٩٤٧، ج أ م ي - ٣٥٧ - ٢-١٢ شعبان ١٣٦٦/ ١ يوليه ١٩٤٧.

(٤) حسن البنَّا، مشكلاتنا . . نظام الحكم، م س ذ، ص ٢٤٦.

(٥) للتعريف بكل فئة من الفئات المذكورة وتمييز اختصاصاتها في إطار النظام السياسي الإسلامي انظر: سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي . . . ، م س ذ، ص ١٥٩ - ص ١٧٢.

تصور البنَّا يجمعهم في هيئة واحدة بحيث تكون لها مُكْنَة إبداء المشورة في الأمور التنفيذية، وتمحيص الآراء وتداولها فيما يخص الأمور التشريعية[1]- في حالة عدم وجود نص من القرآن والسنة تنطبق مباشرة على بعض القضايا المستجدة.

وقد سبق أن البنَّا يرى أن الانتخابات - وفقًا لشروط معينة[2]- هي طريق الوصول إلى أهل الحل والعقد. وليس ثمة خلاف جوهري بين الثقات من علماء المسلمين ومفكريهم المعاصرين بخصوص اعتماد الانتخابات طريقا للوصول إلى تشكيل الهيئات النيابية التي تمثل الأمة وتمارس اختصاصات أهل الحل والعقد، ولم يشذ البنَّا عن ذلك[3] كما أنه أقر بنظام الاستفتاء العام «أي استبانة رأي الأمة جميعًا» في الحالات الخاصة كإعلان الحرب أو عقد السلم على سبيل المثال، تطبيقًا لحق كل أفراد الأمة في إبداء مشورتهم في مثل تلك الأمور.

ويثار بعض الجدل حول رأي البنَّا في مدى إلزامية الشورى. وبهذا الخصوص يتهمه بعض بأنه كان من القائلين - العاملين- بأن الشورى غير ملزمة[4]، في حين يؤكد بعض آخر أنه انتهى إلى القول بأنها ملزمة بعد أن كان يقول بأنها معلمة في المراحل الأولى من تأسيسه لجماعة الإخوان المسلمين[5].. والسؤال هو: ما هي حقيقة رأي وموقف البنَّا بهذا الخصوص؟

ونؤكد أنه بعد فحص كل ما كتبه البنَّا- من مقالات ورسائل- لم نعثر على عبارة أو جملة، صرَّح فيها بأنه يذهب إلى أن الشورى ليست ملزمة، هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية فإنه من خلال نصوص الوثائق الرسمية التي أشرف البنَّا على وضعها وصياغتها، وكانت معبرة عن

---

(١) يميز البعض، ويفصل بين مجال الشورى وأهلها من ناحية ومجال التشريع- فيما ليس فيه نص - وأهله من ناحية أخرى. انظر في ذلك: فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة..، م س ذ، ص ٢٦٦- ص ٣٧٢.

(٢) انظر: اقتراحات البنَّا بخصوص تلك الشروط: مشكلاتنا. نظام الحكم. م س ذ، ص ٢٤٨.

(٣) انظر على سبيل المثال حيث الجميع يعبرون عن وجهات نظر متقاربة:

- عبدالرازق السنهوري، فقه الخلافة..، م س ذ، ص٢٢٦.
- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه (دون مكان نشر: دار الفكري، ١٣٨٩- ١٩٦٩) ص ٢٩٠
- محمد أسد، منهاج الإسلام..، م س ذ، ص ٩٠.
- عبد الحميد الأنصاري، الشورى..، م س ذ، ص٢٥١ - ٢٥٧ حيث يعرض لمختلف الآراء وينتهي إلى تأكيد الأخذ بنظام الانتخابات، ويجعله مؤديًا لوظيفة البيعة وفقا للمضمون الذي عرفته خبرة الممارسة الإسلامية في الماضي.

(٤) انظر تفاصيل هذا الرأي لصاحبه: رفعت السعيد، حسن البنَّا: متى وكيف ولماذا؟ م س ذ، ص ٧٧ - ٧٨.

(٥) انظر تفاصيل هذا الرأي كما عبر عنه: عدنان سعد الدين، من أصول العمل السياسي...، في: عبد الله النفيسي، م س ذ، ص ٢٧٦. انظر أيضا: عمر التلمساني، الملهم الموهوب...، م س ذ، ص ١١٠- ١١١.

مجـمل تصـورات الإخـوان ومنظمـة لنشاطهم العـام في حينه، يتبين أنه قد ذهب إلى القـول بإلزامية الشورى، ويمكن الاستدلال على ذلك بنموذجين من الوثائق المشار إليها:

أما النموذج الأول فهـو «قـانون الإخـوان المسلمين» الـصـادر- بعـد عـدة تعـديلات - سنة (١٣٦٣/ ١٩٤٤م)،[١] ففي بنده الرابع تحت عنوان: «الهيئات الشورية» نصت المادة رقم(٩) على أن شعار هيئات الإخوان الإدارية هو «الشورى» بإبداء الرأي وتمحيص الحقائق بالمباحثة بين المجتمعين واحترام رأي الرئيس وتقديره» ونصت المادة رقم (١٥) على أن «يُختار المرشدُ العـام للإخـوان المسلمين برأي مـجلس الشـورى العـام ويعـزل برأيه كـذلك إذا ثبت أنه سلك بالجماعة مسلكًا يتنافى مع أصول الإسلام وقواعده» ويتبين من هذين النصين أن الاهتمام الأساسي كان موجهًا لإرساء قاعدة الشورى في صلب الهيكل الإداري- التنظيمي للجماعة التي يقودها البنَّا، كما يتبين الاتجاه نحو الأخذ بإلزامية الشورى في النص الخاص باختيار وعزل المرشد العام.

أما النمـوذج الثاني فهو «قانون النظام الأساسي لهيئة الإخوان المسلمين العامة» الذي بدأ تنفيذه سنة (١٣٦٤/ ١٩٤٥م) ثم أُدخلت عليه بعض التعديلات وصدر في صورته النهائية سنة (١٣٦٧/ ١٩٤٨م)[٢] بعد أن صاغته لجنة تألفت من المرشد العام حسن البنَّا وثلاثة آخرين من الإخوان[٣]. وفي هذا القانون، نصت على الأخذ برأي الأكثرية في الهيئات الشورية للجماعة المواد التالية: المادة رقم (١١) الخاصة بانتخاب المرشد العام. والمادة رقم (٢٥) الخاصة بكيفية صدور وإلزامية قرارات مكتب الإرشاد العام. والمادة رقم (٣٥) الخاصة بكيفية صدور قرارات الهيئة التأسيسية لجماعة الإخوان، وكانت بمنزلة مجلس الشورى العام للجماعة كلها. والمادة رقم (٤١) الخاصة بكيفية صدور قرارات الجمعية العمومية للجماعة. وإذا أضفنا إلى كل ما سبق، قبول البنَّا بصيغة الحكم النيابي الحديث[٤] - حيث العمل برأي الأغلبية المطلقة أو الموصوفة يُعد قاعدة من قواعده التنظيمية- يتضح أن اتهام البنَّا بأنه من أنصار الشورى المعلمة لا

(١) «نص قانون الإخوان المسلمين» منشور بمجلة التعارف على مبادئ الإخوان المسلمين- ١٣-٥-١١ ربيع الآخر ١٣٥٩ - ١٨/٥/١٩٤٠. والنص مذيل بتوقيع المرشد العام للإخوان المسلمين «حسن البنَّا».

(٢) نص «قانون النظام الأساسي لهيئة الإخوان» طبع عدة طبعات في صياغته الأخيرة المشار إليها، وأعاد محمد فتحي شعير نشره كملحق لكتابه: وسائل الإعلام المطبوعة في دعوة الإخوان. . ، م س ذ، وهو الملحق رقم (٤) من ص ٤٨٥ إلى ص ٥٠٢.

(٣) هم الأساتذة: طاهر الخشاب، وصالح عشماوي وعبدالحكيم عابدين (انظر مقدمة القانون الأساسي المشار إليه).

(٤) انظر: حسن البنَّا، القرآن والدستور (م س ذ).

الملزمة هو اتهام باطل وحجته منقطعة. هذا من جانب، ومن جانب آخر يتضح أيضًا أن أخذ البنّا بالشورى الملزمة لا يرجع فقط إلى تاريخ التعديل الأخير لقانون النظام الأساسي سنة ١٩٤٨، وإنما يرجع إلى ما قبل ذلك بحوالي ثلاثة عشر عامًا أي منذ السنوات الأولى لتأسيس الجماعة.

وبناء على ما تقدم يصبح من قبيل تحصيل الحاصل القول بأن تصورات البنّا حول ماهية السلطة وطبيعتها وحول قواعد نظام الحكم الإسلامي، بعيدة كل البعد عن نظام الحكومة الدينية وطبيعة السلطة فيها(١) وليس أدل على ذلك من أنه أكد كثيرًا على اقتناعه بصيغة الحكم النيابي / الدستوري باعتباره: «أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام»(٢) وأكد ذلك مرة أخرى بقوله: «نحن نسلم بالمبادئ الأساسية للحكم الدستوري باعتبارها متفقة بل مستمدة من نظام الإسلام»(٣).

وتثير الخلاصة السابقة تساؤلاً آخر حول موقف البنّا من «الخلافة الإسلامية» كصيغة لنظام الحكم. وهل قبوله- ودعوته- لصيغة الحكم النيابي الدستوري تعني «تخليه عن نظام الخلافة»(٤) أم أن الخلاف بينهما شكلي نظري؟ والذى يبدو أنه قد وجه جل اهتمامه لبيان القواعد والدعائم الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم الإسلامي، وبيان واجبات الحكومة وصفاتها التي يجب أن تتوفر فيها لكي تكون بحق «حكومة إسلامية»(٥). ولم يكن ذلك يعني تخليه عن التمسك بالخلافة ونظامها، وربما كانت العقبة الأساسية التي حالت دون تعرضه بالتفصيل لصورتها

(١) لا ندري كيف استساغ إسحق موسى الحسيني في دراسته الشهيرة عن الإخوان المسلمين أن يؤكد بجرأة لا نظير لها على أن البنّا والإخوان آمنوا بالحكومة الدينية «الثيوقراطية» إيمانًا راسخًا (ص١٦٤) ومضى يصور موقف البنّا والإخوان على نحو غريب بهذا الخصوص ليخلص إلى القول «بأن كثيرًا من المسلمين يخالفون الإخوان الرأي بشأن الحكومة الدينية» (ص١٦٧ من كتابه المشار إليه)، ونرى أن إسحق قد أخطأ خطأ كبيرًا وليس له مقنع لا من أقوال البنّا ولا من أقوال الإخوان بصفة عامة بل العكس هو الصحيح كما أثبتناه. وللوقوف على وجهة نظر إسحق الحسيني تلك انظر كتابه: الإخوان المسلمون، م س ذ، ص ١٠٣، ص ١٠٤ أيضًا، ص ١٦٤- ص ١٦٧.

(٢) حسن البنّا، رسالة المؤتمر الخامس، مصدر سابق، ص ١٩٢. (٣) المصدر البنّا، رسالة ص١٩٣.

(٤) انظر حول هذا الرأي: فهمي جدعان، أسس التقدم...، م س ذ، ص ٣٥٠.

(٥) ذكر البنّا في رسالة التعاليم «إن الحكومة تكون إسلامية بحق عندما تؤدي مهمتها كخادم للأمة، وأجير عندها» وذكر «أن الحكومة تكون إسلامية ما دام أعضاؤها مسلمين مؤدين لفرائض الإسلام غير متجاهرين بعصيان وكانت منفذة لأحكام الإسلام» وأنه «لا بأس بأن يستعين بغير المسلمين عند الضرورة في غير مناصب الولاية العامة، ولا عبرة بالشكل الذي تتخذه ولا بالنوع مادام موافقًا للقواعد العامة في نظام الحكم الإسلامي» وذكر أيضا أن من صفاتها «الشعور بالتبعة والشفقة على الرعية والعدالة بين الناس والعفة عن المال العام والاقتصاد فيه» ومن واجباتها «صيانة الأمن ونشر التعليم، وإعداد القوة، وحفظ الصحة،... وتنمية الثروة وتقوية الأخلاق ونشر الدعوة...» انظر: رسالة التعاليم، م س ذ، ص ٣٩٤، ص٣٩٥.

المنشودة، هي فقدان الوحدة [1]- عمليًا - بين أقطار الأمة الإسلامية، تلك الوحدة التي تعد ركنًا أساسيًا لقيام أو عودة نظام الخلافة، وكان البنّا مدركًا لهذا الأمر تمام الإدراك.

فعقب انتهائه من خطابه في المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين، سُئل عما قصده من قوله في ذلك الخطاب: «إن واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم منذ حُوِّرت عن منهاجها ثم ألغيت بتاتًا إلى الآن» وسئل أيضًا عن مدى شرعية الخلافة العثمانية «وهل كان لا يجوز الخروج عليها خاصة أن الواجب شرعًا- كما أكد السائل- أن يكون الخليفة منتخبًا انتخابًا حرًا من سائر المسلمين»؟ وكان رده على هذين التساؤلين موجزًا كالتالي: قال: «إنما قصدت التحوير الأول وهو منذ صارت الخلافة ملكًا عضوضًا بعد انتهاء الخلفاء الراشدين (. . .) أما خلافة آل عثمان فلم تكن شرعية بالمعنى الكامل، فكثير من الشروط كان مفقودًا فيها، وإنما تقبلتها الأمة بحكم التغلب وسايرت الخلفاء فيها حتى لا تثار الفتنة (. . .) والإخوان حين يعملون للخلافة يلاحظون تمامًا وجوب توفير الشروط التي تحفظ كرامتها. . . وتجعلها حكمًا إسلاميًا حقيقيًا لا صورة تمثيلية لا غناء فيها» [2].

وقد ظل البنّا يؤكد أن الخلافة في رأس المنهاج الذي يعمل به الإخوان المسلمون وكان يتصور إمكانية تحقيقها أو استعادتها على مراحل وبصورة تدريجية، بحيث تسبق الخطوة المباشرة لإقامتها «خطوات كثيرة فلابد من تعاون ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد. . ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على الإمام الذي هو واسطة العقد ومجمع الشمل ومهوى الأفئدة»[3]، ويكاد هذا التصور ينطبق تمامًا مع ما تصوره ودعا إليه السنهوري في رسالته المعروفة عن الخلافة[4]، مع ملاحظة أن سمة التدرج والمرحلية هي من أبرز خصائص منهج البنّا في التغيير بصفة عامة وهو ما يتناوله الفصل التالي.

---

(١) يتفق البنّا في ذلك ما قرره السنهوري في دراسته عن فقه الخلافة، م س ذ، ص ٢٨٨- ٢٩١.

(٢) انظر رد البنّا على الأسئلة الموجهة إليه على هامش خطابه بالمؤتمر الخامس في مجلة النذير- ٤-٢-٢٢ محرم سنة ١٣٥٨. ويتفق تأكيد البنّا على ضرورة إعادة الخلافة في صورتها الحقيقية مع ما ذهب إليه السنهوري أيضا من الخلافة الناقصة لابد من إنهائها بعودة الخلافة الصحيحة انظر: السنهوري، فقه الخلافة. . . ، م س ذ، ص ٢٩٢ - ٣٠٤.

(٣) حسن البنّا، رسالة المؤتمر الخامس، م س ذ، ص ١٩٩.

(٤) انظر عبد الرازق السنهوري، فقه الخلافة. . ؛ م س ذ، ص ٣٤٣- ص٣٧٣ حيث طرح وناقش برنامجًا تفصيليًا لكيفية قيام عصبة أمم إسلامية، وكيفية الوصول بها إلى تحقيق الخلافة الكاملة حسب تصوره. .

الفصل الثالث

منهـــج التغييـــر

«إن الإسلام في غايته ووسيلته ثورة كبرى، تتضاءل دونها نظريًا وعمليًا وتاريخيًا آثار الثورة الفرنسية أو الثورة الروسية....».

حسن البنَّا

تمهيد:

اعتقد الشيخ حسن البنَّا أن الإسلام بشموله وكماله يعتبر: «ثورة بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، يزلزل الأوضاع الفاسدة (. . .) ويجدد معالم الحياة وأوضاعها ويقيمها على أثبت الدعائم»(١). وقد بدأ منذ أعقاب نهاية الحرب العالمية مباشرة في تكثيف حديثه عن معاني الثورة في الإسلام، وبيان دورها في تغيير أوضاع الفساد والظلم والاستبداد والانحطاط بشكل عام إلى الصلاح والعدالة والمساواة والنهضة الشاملة. وتوافق ذلك مع احتدام ثلاث قضايا رئيسة خلال تلك المرحلة: سبقت الإشارة إليها وهي: القضية الوطنية والسعي المتواصل لحسمها، وقضية العدالة الاجتماعية وتفاقم الأزمات الاقتصادية. بالإضافة إلى قضية فلسطين واحتدام الصراع ضد الصهيونية والاستعمار بصفة عامة. وبرغم هذا التوافق، إلا أن المضمون الثوري- التغييري للإسلام- كان كامنًا منذ البداية في ذهن البنَّا، ويتضح ذلك من أن التصورات التي طرحها منذ بدء دعوته حول النهضة والدولة الإسلامية، تضمنت ضرورة تغيير الأوضاع القائمة التي لا تتفق معها وتمثل خروجًا عليها في كثير من جوانبها السياسية والاجتماعية والحضارية.

ويمكن النظر إلى التصورات التي قدمها- وسبق تناولها- بخصوص كل من قضيتي النهضة والدولة الإسلامية باعتبارها تمثل المضمون الفكري للعقيدة السياسية التي دعا إليها، وعلى ضوئها أسس ونظم وقاد حركة اجتماعية- سياسية، جسدتها جماعة الإخوان المسلمين مثبتًا بذلك أن المضمون الذي نادى به كان يسد فراغًا عَقَديًا كبيرًا، وقد دلت على ذلك الاستجابة الجماهيرية الواسعة التي لقيها، بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى تتعلق بتقييم نتائج تلك الاستجابة في ذلك الحين.

(١) انظر: حسن البنَّا، ثورة، ج ا م ى- ١١٧- ١- ٢٣ شوال ١٣٦٥- ١٩ سبتمبر ١٩٤٦.

ولئن كان وجود العقيدة السياسية (الأيديولوجية)، أمراً لازمًا للحركة الساعية للتغيير، فإن تلك الحركة تتطلب أيضًا وضوح كيفية الانتقال من المستوى النظري إلى المستوى التطبيقي، أو من القول إلى العمل. وفي هذا الصدد تقدم نظريات علم الاجتماع نموذجين أساسين لإحداث عملية التغيير، **الأول** هو منهج التغيير الثوري بما يعنيه من تحولات مفاجئة وجذرية في الأوضاع والجوانب المختلفة للمجتمع القائم، **والثاني** هو منهج التغيير السلمي التدريجي الذي يستغرق فترات زمنية أطول نسبيًا من النموذج السابق. وطبقًا للمنهج الذي تختاره الحركة للتغيير، تصنف إما «حركة ثورية» هدفها تقويض دعائم النظام القائم وإحلال نظام جديد محله، أو «حركة إصلاحية» هدفها تعديل بعض دعائم النظام القائم لا كلها. والفارق بين النموذجين هو في مدى شمول التغيير وجذريته، طبقًا للتصور النظري السابق. إلا أن هذا لا يعني أن التغيير الإصلاحي هو بالضرورة جزئي ولا يمكن أن يكون شاملاً، فقد تؤدي الإصلاحات التدريجية المتوالية- على مدىً زمني أطول نسبيًا- إلى إحداث تحولات جذرية شاملة كالتي يهدف إليها التغيير الثوري، مع ملاحظة أن احتمالات النجاح والدقة في التغيير الإصلاحي تكون أكبر منها في التغيير الثوري. وعلى أية حال فإن اختيار هذا المنهج أو ذاك يخضع لظروف وعوامل كثيرة منها طبيعة المرحلة التي يمر بها المجتمع، وطبيعة الحركة الساعية للتغيير، وخصائص منهجها وقيادتها.... إلخ.

والسؤال **الأساسي** هنا هو أي النموذجين تبنّاه البنّا خلال قيادته للحركة منذ قيامها سنة ١٩٢٨ إلى اغتياله سنة ١٩٤٩؟ أم أنه اختط منهجًا خاصًا استقاه من مصادره الفكرية وأطره المرجعية؟ وبطبيعة الحال فإن الإجابة التفصيلية ستكون موضوع هذا الفصل. ونشير فقط في هذا المجال إلى أنها سوف تقتضي من ناحية أولى، تصنيف وتحليل المراحل المختلفة التي اجتازها البنّا بجماعة الإخوان في إطار العمل العام، وتقتضي من ناحية ثانية النظر إلى البنّا نفسه باعتباره مفكرًا وقائدًا حركيًا في آن واحد، وهذا ما يفرض بعض الصعوبات في التمييز بين ما يسمى بالمواقف التكتيكية والمواقف الاستراتيجية، كما تقتضي من ناحية ثالثة أن يكون التحليل على مستوى المجتمع المصري بصفة أساسية وأوضاعه التي عاصرها البنّا بصفة خاصة.



١
الأصول الفكرية والحركية لمنهج التغيير عند البنّا

المقصود بمنهج التغيير في هذا السياق هو: نظرية العمل التي اتبعها البنّا للانتقال بالتصورات والأهداف التي دعا إليها حول النهضة والدولة الإسلامية[(١)] من المستوى النظري المجرد إلى التطبيق في أرض الواقع. وبهذا المعنى يعتبر منهج التغيير جزءًا لا يتجزأ من بنائه الفكري/ السياسي، إذ هو أحد أركان العقيدة السياسية (الأيديولوجية) [(٢)] التي صاغها وتحرك بها انطلاقًا من الفهم الشامل للإسلام، وتتمثل وظيفته في رسم طريق التغيير من الواقع المرفوض إلى المستقبل المرغوب. بما يتضمنه ذلك من تحديد خطوات عملية التغيير نفسها.

وإذا كان البنّا منذ البدايات الأولى لعطائه الفكري والحركي قد سجل اعتراضه ورفضه لكثير من جوانب الأوضاع التي عاصرها، وأيقن بضرورة العمل لتغييرها وإعادة بناء المجتمع على أسس إسلامية[(٣)]، إلا أنه لم ينقطع في أي فترة من الفترات للانشغال بالتأصيل النظري لمنهج العمل، أي أنه لم تكن لديه نظرية جاهزة للعمل، بل اتجه مباشرة إلى الواقع يمارس ويجرب فيه أفكاره، وكل ما يمكن قوله أنه كان يصدر عن إطار مرجعي محدد- سبق تناوله- مجتهدًا في حدوده، على ضوء معطيات الواقع ومستفيدًا من دروس حركات وجهود الإصلاح التي سبقته.

---

(١) انظر الفصلين السابقين من هذا الباب.

(٢) تشير معظم التعريفات التي يقدمها علماء السياسة والاجتماع لمفهوم الأيديولوجية إلى أنها تتضمن ثلاثة أبعاد أولها يصف «ما هو قائم» ويحلله وثانيها يرسم صورة لما «يجب أن يكون» وثالثها يحدد «طريقة للانتقال» من الأول «الكائن» إلى «الممكن» من الثاني. ولمزيد من التفاصيل حول تلك التعريفات انظر:

- غاستون بوتول، علم الاجتماع السياسي، م س ذ، ص١٠٥.
- جوران ثوربورن، أيدلوجية السلطة وسلطة الأيدولوجية، ترجمة إلياس مرقص (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر- الطبعة الأولى ١٤٠٢- ١٩٨٢) ص١٨، ص٣٧، ص١٥٧، ص١٦٠.
- د. عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الثاني (الكويت: كتاب عالم المعرفة، رقم (٦١)، صادر بتاريخ ربيع الأول- ربيع الثاني ١٤٠٣/ يناير ١٩٨٣) ص١٨٣، ١٩٠.

(٣) واظب البنّا على تأكيد هذه الرؤية خاصة في مقالاته المبكرة انظر على سبيل المثال:
حسن البنّا، الدعوة إلى الله. . . .، مجلة الفتح- ١٠٠- ٣- ٢٥ ذو الحجة ١٣٤٦- ١٤ يونيه ١٩٢٨، وهي أول مقالة نشرت له «بالفتح».

وسوف نحاول صياغة الأصول الفكرية والحركية لمنهجه في التغيير من خلال ثلاث نقاط أساسية تتمثل في: المنطلق العَقَدي لمفهوم التغيير، ودور الدين في عملية التغيير، ثم مجالات وأدوات التغيير حسب تصوره لها.

أولاً: الأساس العَقَدي لمفهوم التغيير

أيقن البنَّا بأن سنة الله في تغيير المجتمعات وإصلاحها تقضي بالبدء بتغيير النفس، وكثيراً ما كان يستشهد في هذا المجال بقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾ [الرعد: ١١] ولا يختلف البنَّا في ذلك عن غيره من رواد التجديد وحركات الإصلاح الإسلامية، فالجميع يسلمون بأن البدء بتغيير النفس، هو الخطوة الأولى في سبيل التغيير والإصلاح الشامل(١).

ويبدو لنا أن الممارسة العملية التي انخرط فيها البنَّا قد ساعدته، ولاشك، في تقديم صياغة اجتماعية لعملية التغيير المنطلقة من الأساس العَقَدي، وقد تبلورت عنده تلك الصياغة في ثلاث حلقات **الأولى** دعا فيها إلى التركيز على الفرد، **والثانية** يكون التركيز فيها على الأسرة، وهي امتداد للأولى، أما **الثالثة** فتشمل المجتمع كله(٢)، ولكل من المستويات الثلاثة برامج خاصة وأساليب محددة(٣) للإصلاح والتغيير في الاتجاه المرغوب على النحو الذي طبق بالفعل في إطار جماعة الإخوان المسلمين باعتبارها أداة لإحداث الإصلاح في المجتمع كله كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر:

- منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات، حركات، كتابات (تونس: دار البراق ١٩٨٩) ص٦٣ وما بعدها حيث يستعرض نماذج مختلفة من آراء مفكري وقادة حركات الإصلاح الإسلامي تؤكد في مجملها على ضرورة الانطلاق من تغيير النفس.

(٢) عبر البنَّا عن إيمانه بهذا التسلسل من الفرد إلى الأسرة إلى المجتمع، في مناسبات ومقالات عديدة. انظر على سبيل المثال:

- حسن البنَّا، ذكرى يوم الهجرة، مجلة الفتح- ١٥١- ٤- ١٦ محرم ١٣٤٨- ١٣ يونيه ١٩٢٩، وانظر أيضًا:

- حسن البنَّا، الإصلاح وحدة لا تتجزأ، ج أ م ن ش- ٥- ٣- غرة ربيع الأول ١٣٦٤- ١٤ فبراير ١٩٤٥.

(٣) انظر دراسة تحليلية لتلك البرامج والأساليب: علي عبد الحليم محمود، وسائل التربية عند الإخوان المسلمين: دراسة تحليلية تاريخية (المنصورة: دار الوفاء ط١، ١٤٠٩- ١٩٨٩م)، والكتاب كله مخصص لهذا الموضوع.

ثانيًا: دور الدين في عملية التغيير

وقد اعتمد البنّا على «الدين» -الإسلام- مدخلاً وحيدًا لإحداث التغيير في النفس فإذا كان فساد النفس محصلة الأخلاقيات المتدهورة والسلوكيات المنحرفة والانحطاط العام، فإن مفتاح إصلاحها لن يكون بغير العامل الديني، فالدين كما يقول البنّا: «يحيي الضمير ويترك في كل نفس رقيبًا لا يغفل، ويدفعها إلى الخيرات دفعًا. . . يهش له الفلاح في حقله ويفرح به الصانع في معمله، ويفهمه الصبي في مكتبه، ويجد لذته العالم في بحوثه، ويسمو بفكرته الفليسوف في تأملاته. . . فليس أقوى من الدين سلطانًا وأعظم تأثيرًا في تاريخ البشرية في حياة الأمم. ودليل ذلك ما كان من تأثير المرسلين والأنبياء» ويؤكد أيضًا: «أن الإخوان المسلمين رأوا أن أفعل الوسائل في إصلاح نفوس الأمم، هو الدين، ورأوا أن هذا الدين الإسلامي جمع محاسن كل الوسائل وبَعُدَ عن مساوئها»(١).

وتعتبر «عقيدة الإخوان المسلمين»(٢) التي صاغها البنّا في سبعة بنود، أُولَى الخطوات الفكرية- ذات التوجه العملي- التي حاول أن يخطوها في سبيل إعادة الحيوية للإسلام ضمن منهجه العام في التغيير الذي يبدأ بالنفس كما سبق. وبتحليل تلك البنود السبعة، يتضح أنها تعبر في مجملها عن الطرح المضاد للاتجاهات الفكرية/ السياسية التغريبية الداعية لحصر الإسلام في النطاق الشخصي، ومنعه من القيام بأي دور اجتماعي أو سياسي. بل إن أحد البنود يدعو صراحة إلى ضرورة مقاومة تلك الاتجاهات، ومقاطعة ادعاءاتها بكل الطرق. وهو ما ينص عليه البند الرابع كالتالي: «وأتعهد بأن. . أبث تعاليم الإسلام في أفراد أسرتي، وألا أدخل أبنائي أية مدرسة لا تحفظ عقائدهم وأخلاقهم، وأقاطع كل الصحف والنشرات والكتب والهيئات والفرق والأندية التي تناوئ تعاليم الإسلام».

وقد حرص البنّا على تأكيد أن تلك العقيدة ببنودها السبعة «مستخلصة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لا تخرج منها قيد شعرة»(٣) الأمر الذي يجعل من القيام بتنفيذ نصوصها وتعهداتها

(١) حسن البنّا، طريق الإخوان المسلمين: الاستمساك بأهداب الدين، ج أ م س، ٣٣- ٤- ١٥ ذو الحجة ١٣٥٦- ١٣ فبراير ١٩٣٨، وانظر وقارن حيث يؤكد الفكرة نفسها: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين (إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، ب ت) ص٧٤.

(٢) كانت نصوص «عقيدة الإخوان» تنشر بصورة شبه منتظمة على الغلاف الأخير من جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية التي بدأت في الصدور سنة ١٩٣٣، كما أذيعت بوسائل أخرى منها تصوير كل بند من بنودها في شكل رسومات توضح المعنى الذي ينطوي عليه، ولدينا نسخة منها مطبوعة أوائل الأربعينيات تتصدرها صورة الشيخ حسن البنّا.

(٣) حسن البنّا، طريق الإخوان المسلمون الاستمساك بأهداب الدين، مجلة النذير، (م س ذ).

التزامًا يوجبه الإيمان العملي عندما يتحرك به الأفراد في وسطهم الاجتماعي الخاص والعام على السواء.

وقد ذهب في تأكيد إيمانه بوظيفة الدين، والإسلام خاصة، في التغيير والإصلاح الاجتماعي إلى حد القول بأن: «مهمة الرسالات في كل عصر قلب النظام دائمًا! وتغيير الأوضاع عامة، وتوجيه الناس إلى شيء جديد، وانتشالهم من كل ما هم فيه (. . .) وسنقوم بقسطنا من هذا التغيير إن شاء الله، وسيغير الله بنا هذه النظم وتلك الأوضاع، ولتعلمُن نبأه بعد حين»[1].

ثالثًا: مجالات ووسائل التغيير

سبقت الإشارة إلى أن البنَّا رفض، منذ البداية معظم جوانب الأوضاع القائمة لاعتقاده أنها صارت بعيدة عن منهج الإسلام في الحياة. وعليه فإن التغيير لابد أن يشمل كل تلك الجوانب، ونظرًا لغلبة الطابع التجريبي/ العملي لديه فإنه لم يفصح عن هذا التوجه نحو التغيير الشامل إلا بعد مرور ما يقرب من عشر سنوات على بدء الدعوة، أما في البداية فقد ركز خطابه على ما يتصل بإصلاح النفس- كمقدمة لازمة لأي تغيير- ومن ذلك قوله: «نفوسنا الحالية في حاجة إلى علاج كبير، وتقويم شامل وإصلاح يتناول الشعور الخامد، والخلق الفاسد، والشُح المقيم. . . . وإن الآمال الكبيرة التي تطوف برؤوس المصلحين من رجال هذه الأمة، والظروف العصيبة التي تجتازها تطالبنَّا بإلحاح بتجديد نفوسنا وبناء أرواحنا بناءً غير هذا الذي أبلته السنون. . . وذهبت الحوادث بما كان فيه من قوة ومناعة، وبغير هذه التقوية الروحية والتجديد النفسي لا يمكن أن نخطو إلى الأمام خطوة»[2]، وبعد مضي السنوات العشر الأولى من عمر الدعوة بدأ يركز بوضوح على شمول عملية التغيير لكافة الأوضاع القائمة فيقول- على سبيل المثال-: «نحن في حاجة إلى تجديد أخلاقنا وأرواحنا، وإلى وضع سياسة ثابتة لتعليمنا وتنشئة بنائنا، وإلى تقوية دفاعنا الوطني، وتكوين الجيش بكافة أسلحته وما يتبع ذلك من معامل ومصانع ومرافق، وإلى استكمال النقص في حياتنا اليومية الاقتصادية. . .»[3] وبعبارة موجزة فإن المطلوب هو «تغيير هذه النظم المرقعة البالية المهلهلة التي لم تجن منها الأمة إلا الشتات والفرقة (. . .) وهو قلب هذه الأوضاع الفاسدة

(١) حسن البنَّا، واجب الإخوان في العادات والملبس والمظهر، مجلة النذير- ٢٣- ٢- ٧ جمادى الآخرة ١٣٥٨.
(٢) حسن البنَّا، إعداد الرجال، ج أ م س، ١٧- ١- ٢٠ جمادى الأولى ١٣٥٣.
(٣) حسن البنَّا، كلمة الأسبوع، مجلة النذير- ٢٧- ١- ١٢ شوال ١٣٥٧.

التي نقلت إلينا من أرض غير أرضنا وبلد غير بلدنا ولم تصلح أهلها فضلاً عن إصلاحنا (. . .) وهو العودة إلى كتاب الله ونظم الإسلام وأوضاع الإسلام في الحكم وفي القانون وفي السياسة وفي الاجتماع»(١).

وفي إطار التصور السابق اعتبر البنّا أن التربية وسيلة أساسية في عملية التغيير سواء على المستوى الفردي أو الأسري أو على مستوى المجتمع كله، وقدم تصوراً تفصيليًا لبرنامج إعادة التربية والإصلاح على أسس إسلامية بدءاً من «المنزل» ثم «المدرسة» ثم «البيئة الاجتماعية»(٢). وقد حاول في صياغته أن يستوعب الكثير من التجارب المختلفة لممارسة الإصلاح في كل مستوى من تلك المستويات واضعًا نصب عينيه أن غاية التربية «تحبيب الإسلام إلى النفوس والغيرة عليه وتهيئة السبيل للنجاح في الحياة والدفاع عن المصلحة الدينية والدنيوية وتنمية الشعور والغيرة»(٣).

وقد يرجع تركيز البنّا على أهمية التربية إلى تأثره بالتراث الصوفي وبعض ممارسات الطرق بما لها من أطر تنظيمية وبرامج للتنشئة، ولكنه- كما سيتضح من متابعة جهوده في الحركة- لم يقتصر على هذا المصدر فقط، بل سعى للاستفادة من تجارب الحركات الحديثة للإصلاح الإسلامي، وأشار بصفة خاصة إلى محاولات الأستاذ الإمام محمد عبده، ومن بعده السيد رشيد رضا، وتجربتهما في إطار مدرسة «دار الدعوة والإرشاد» التي لم يُقَدَّر لها النجاح لأنها لم تعمر طويلاً، وأيد البنّا الفكرة الأساسية التي قامت عليها تلك المدرسة ألا وهي ضرورة الاستقلال عن النظام الحكومي لضمان عدم تأثر برامج التربية بالتقلبات السياسية والتدخلات الأجنبية(٤). ويمكن القول إن تلك الفكرة قد وجدت طريقها إلى التنفيذ لدى البنّا في إطار

(١) حسن البنّا، أيها الزعماء عدلوا النفوس قبل المناصب، مجلة النذير ٥- ١ -٢٨ ربيع الآخر ١٣٥٧.

(٢) انظر تفاصيل هذا التصور في نص المحاضرة التي ألقاها حسن البنّا بجمعية الشبان المسلمين ١٣٤٩/ ١٩٣٠، وهي منشورة في: محب الدين الخطيب (ناشر). المنتقى من محاضرات جمعية الشبان المسلمين (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها- ١٣٤٩) ٢/ ص٢١٦- س٢٣٦. وقد ظل يؤكد على أساسيات هذا التصور فيما بعد، مع بعض التعديلات التي اقتضتها الظروف المتغيرة. انظر على سبيل المثال: رسالة المؤتمر السادس (١٩٤٠)، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص٣٢٩، ٣٣٠. وانظر أيضًا مقاله بعنوان: آمال الدعوة الإسلامية، في عهد الفاروق، ج أ م س، ٢٣٨- ٢- ٢٠ ربيع الأول ١٣٦٦- ١١ فبراير ١٩٤٧.

(٣) حسن البنّا، أنجع الوسائل في تربية النشء تربية إسلامية خالصة: أثر التربية في حياة الأفراد والأمم، محاضرة ألقاها في جمعية الشبان المسلمين، م س ذ، ص٢٢١. انظر أيضًا حيث يتناول تلك الفكرة بالتفصيل: حسن البنّا، كلمة في أغراض جمعية الإخوان المسلمين، ج أ م س= ١٧- ١- ٤ ربيع الثاني ١٣٥٢.

(٤) انظر التفاصيل في نص. . . محاضرة حسن البنّا بعنوان أنجع الوسائل. . ، م س ذ، ص٢٣٠.

الهيكل التنظيمي لجماعة الإخوان المسلمين بمجموعة البرامج والأنشطة المختلفة التي مارستها[1] فضلاً عن شبكة المدارس والمنشآت التعليمية التي أقامتها في معظم أنحاء البلاد.

وإلى جانب «التربية» كان البنّا دائم التأكيد على دور السلطة القائمة وممثليها في الإسهام في عملية التغيير والإصلاح، فقد رأى أن «الحكومة (السلطة التنفيذية» ودار النيابة (السلطة التشريعية) باعتبارهما سلطات رسمية من ناحية، والأغنياء والسراة وعلماء الأزهر[2] باعتبارهم من ذوي النفوذ والمكانة (أي لهم سلطات غير رسمية) من ناحية أخرى، هؤلاء وأولئك مكلفون بالقيام بالإصلاح والتغيير وفقًا لتعاليم الإسلام. ومن رسائله المتعددة إلى كثير من الشخصيات العامة، سواء بصفتهم الشخصية أم بحكم مناصبهم الرسمية، يتبين أنه لم يفارقه الأمل في إمكانية قيامهم بالإصلاح- إذا ما صلحت نفوسهم وصدقت نواياهم- فهم على حد قوله «أقدر من غيرهم بما لهم من سلطان على أن تتغير بهم الأوضاع ويتبدل أمر الناس من حال إلى حال و«إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[3].

ويبدو أن تعويل البنّا على أصحاب السلطة- سواء كانت رسمية أم غير رسمية- للقيام بدور في عملية التغيير والإصلاح، وكذلك ثقته المطلقة في قدراته لإقناعهم بذلك وإيمانه بضرورة إسداء النصح لهم كواجب يفرضه الإسلام، كل ذلك يفسر لنا الكثير من المواقف التي وقفها- بالتأييد أو بالمعارضة- تجاه ممثلي السلطة وعلى رأسهم الملك، وكثير من زعماء الأحزاب السياسية، ورؤساء الوزارات والوزراء- بحكم مناصبهم- وبعبارة أخرى فإن إيمانه بأهمية دور السلطة في التغيير أثّر كثيرًا على حركته السياسية، وما تتضمنه من مناورات وتحالفات وإدارة للصراعات... إلخ. ولكن الأهم من ذلك في هذا السياق هو أن تجربة احتكاكه بالسلطة متمثلة في رموزها المختلفة في كثير من المجالات قد جعلته- في ظل الظروف العامة للمجتمع وخاصة سيطرة الاحتلال البريطاني على توجيه شئون البلاد- يوقن تمامًا بأهمية القوة في إطار عملية التغيير والإصلاح. وقد أخذ هذا اليقين شكلاً عمليًا لم يكن

(١) انظر التفاصيل: محمد شوقي زكي، الإخوان المسلمون والمجمع المصري، م س ذ، ص١٢٨- ص ١٨٤ حيث يعرض بالتفصيل الأنشطة الاجتماعية والثقافية، انظر أيضًا: علي عبد الحليم محمود، وسائل التربية عند جماعة الإخوان، م س ذ، ص١١٠، وما بعدها حيث يتناول بالتحليل سبع وسائل مختلفة للتنشئة (التربية) في إطار الجماعة.

(٢) انظر: حسن البنّا، الدعوة إلى الله، على من تجب الدعوة؟ مجلة الفتح ١٠٣- ٣- ١٧ محرم ١٣٤٧- ٥ يوليو ١٩٢٨.

(٣) حسن البنّا، منبر الجمعة، ج أ م س، ١٢- ٤- ١٦ جمادى الآخر ١٣٦٥- ١٧ مايو ١٩٤٦.

متمثلاً فقط في اتجاهه لتكوين ما عُرف بالنظام الخاص، ولكن أيضًا في مضمون الخطاب السياسي/ الفكري الذي وجهه لجماعةَ الإخوان باعتبارها الأداة المنظمة التي كان يعتمد عليها في تنفيذ خططه الإصلاحية هذا من ناحية، وفي توجهه العام لمعالجة القضايا المثارة في تلك الحقبة وعلى رأسها القضية الوطنية وقضية فلسطين، وقضايا الاستقلال والتحرر من الاستعمار بصفة عامة، وهو ما سيتضح بعد قليل(1) بشيء من التفصيل.

والسؤال الآن عن مدى وضوح ملامح المجتمع الإسلامي المنشود أو المفترض أن تتجه جهود التغيير نحو تحقيقه: كيف تصوره البنَّا؟ إن وضوح هذا التصور من شأنه، ولا شك، المساعدة في تعبئة جهود التغيير نحوه بصفة عامة. وقد حاول البنَّا أن يرسم صورة شبه متكاملة لما يجب أن يكون عليه المجتمع الإسلامي في شتى جوانبه مطالبًا بأن يتمثلها كل فرد في ذهنه ليكون ذلك حافزاً له للمقارنة مع أوضاع المجتمع القائم، فيتضح حجم الهوة بين هذا وذاك، ومما قاله في هذا الصدد: «صور لنفسك أمة اتبعت تعاليم الإسلام...

١-فهم إخوة متحابون؛ لأن كتاب الإسلام يناديهم ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات: ١٠].

٢-وهم متساوون في الحقوق والواجبات؛ لأن نبي الإسلام يقرر لهم «أن لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى».

٣-وهم سعداء في بيوتهم وأسرهم؛ لأن دستور الإسلام حدد حقوق كل فرد من أفراد الأسرة وواجباته وبناها على العدل والإنصاف.

٤-وهم فاضلون في أخلاقهم، أصحاء في أجسامهم؛ لأن رسولهم يناديهم في وضوح وجلاء: «**بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»... و«**المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف**».

٥-وهم جادون في كسب عيشهم مهتمون بدراسة الكون الذي يحيط بهم متمتعون بما أحل الله لهم من طيبات الحياة ومباهجها؛ لأن دينهم حبَّب إليهم الكسب والعمل ونهاهم عن القعود والكسل، ويقول الرسول ﷺ: «**ما أكل أحد قط خيراً من أن يأكل من عمل يده**».

٦-وهم منصفون في معاملاتهم لا يبغي بعضهم على بعض ولا يظلم أحد منهم أحداً.

٧-وهم عارفون بحقوقهم واقفون عند حدودهم؛ لأن دينهم فصَّل واجب الحاكم والمحكوم وبيَّن جزاء الظالم وحق المظلوم، وجعل لكلٍّ حداً يقف عنده، يقول الرسول ﷺ: «**يا أيها الناس إن لكم معالم فانتهوا إلى معالمكم، وإن لكم نهاية فانتهوا إلى نهايتكم**».

---

(1) سوف يخصص جزء مستقل لتناول جهود البنَّا بخصوص القضية الوطنية وقضية فلسطين، وذلك ضمن الباب الثالث من هذا الكتاب.

٨-وهم مشتركون في الخيرات متعاونون على درء المؤذيات، بعضهم لبعض ظهير في اجتياز سُبُل الحياة، واحتمال ما يعترض الناس فيها من آمال وآلام، ويقول ﷺ: «**أحب لأخيك ما تحب لنفسك واكره له ما تكره لها**».

٩-وهم بعد ذلك كله مستعدون لحماية أنفسهم ومبادئهم بعلمهم وقوتهم، مستعدون لأن يلزموا كل إنسان القيام بواجبه بالشدة إن لم يقبل اللين، وبالقوة إن لم يخضع للحق، وبالسيف والسنان إن أبى الحجة والبرهان»(١).

وثمة ملاحظات عدة حول تلك الصورة التي يرسمها البنَّا للمجتمع في ظل الدولة الإسلامية المنشودة.

الملاحظة الأولى: فهي أن تلك الصورة احتوت على ثمانية مبادئ تعد دعائم فكرية يقوم عليها كيان المجتمع، وهذه المبادئ هي الأخوة، والمساواة، والأخلاق الفاضلة، والتعاون، والعلم المقرون بالعمل، والعدالة، والاستقامة، والقوة المساندة والحامية للحق.

أما الملاحظة الثانية: فهي أن كل مبدأ من المبادئ المذكورة يصور الوضع المضاد- حسب تصور البنَّا- لما كانت عليه أوضاع المجتمع الذي عايشه، وعلى سبيل المثال فإن «الحزبية» في إطار النظام الليبرالي مزقت مفهوم «الأخوة» الذي يقضي بالوحدة ونبذ الفرقة، و«الفساد والتحلل الأخلاقي» أيضًا كان يهدم «القيم الأخلاقية» التي يحض عليها الإسلام. . إلخ، ومن ثم كان طبيعيًا أن يصل البنَّا إلى الشعور بأن «تلك الحالة توجب الأسى والأسف وتورث الحزن والغم»(٢). ويدعو بالتالي إلى ضرورة القيام بمهمة التغيير ليس بالأقوال وحدها وإنما بالأعمال والتضحيات «اقتداءً بأصحاب رسول الله ﷺ الذين نشروا تعاليم الإسلام بأرواحهم وأخلاقهم واستمساكهم، أكثر مما نشروها بالقول والبيان»(٣).

وخلاصة ما سبق هي أن البنَّا توفر لديه مضمون فكري محدد للتغيير، وأنه قد استلهم هذا المضمون من مصادره الفكرية وإطاره المرجعي الإسلامي، كما استلهم القيم التي يقوم عليها المجتمع المنشود من النموذج الأول على عهد الرسول والخلفاء الراشدين. وكان كل من «المفهوم النظري» و«النموذج العملي» دليلاً له في سعيه لتغيير الأوضاع حتى تتفق مع تعاليم الإسلام.



(١) حسن البنَّا، إلى العمل أيها الإخوان المسلمون فإن العالم ينتظركم، ج أ م س- ١٢٨- ١- غرة ذي القعدة ١٣٥٢.

(٢) المصدر السابق، المقال نفسه.

(٣) المصدر السابق نفسه.

٢

تصور البنَّا لمراحل التغيير وتطبيقها في المجتمع المصري (١٩٢٨-١٩٤٨م)

حدد البنَّا ثلاث مراحل تمر بها الدعوة لتحقق الإصلاح والتغيير المنشود، الأولى- حسب تصوره-: هي «تعريف بالدعوة يحدد فكرتها ويوضح غايتها، أما الثانية فهي تكوين يضم، صفوف المؤمنين بها وحدهم لمطالب العمل لها» وأما الثالثة فهي «مرحلة التنفيذ» التي تصل بهم إلى ما يريدون منها[١]، وتكاد تتفق تلك المراحل مع المراحل التي تمر بها معظم الحركات الاجتماعية/ السياسية التي تسعى لتغيير الأوضاع القائمة، حسبما تشير إلى ذلك بعض الكتابات النظرية المتعلقة بهذا الموضوع، مع ملاحظة أن المرحلة الثانية التي يسميها البنَّا «مرحلة التكوين» تشمل في الوقت نفسه القيام بنقد الأوضاع القائمة التي عاصرها وتقديم رؤى واقتراحات لمعالجة قضاياها.

وتتطلب كل مرحلة من تلك المراحل، قدرات ومهارات في قيادة الحركة، ولا يعني هذا أن كل مرحلة مستقلة أو منفصلة عن غيرها، بل غالبًا ما تكون إجراءات العمل للمراحل الثلاث معًا في وقت واحد، وكل ما في الأمر أن لكل مرحلة طابعًا خاصًا يغلب على مجمل النشاط فيها[٢] فضلاً عن أن الانتقال من مرحلة إلى التي تليها لابد أن يدخل فيه عامل الزمن، والظروف المختلفة التي تؤثر في عملية التغيير.

ويبدو أن البنَّا- على ضوء معطيات الواقع المصري خلال العهد الملكي الذي عاصره - قد حدد مدة عشر سنوات- على وجه التقريب- لكل مرحلة من المرحلتين الأولى والثانية حيث إنه أعلن في عام ١٩٣٨ الانتقال من مرحلة «التعريف» إلى مرحلة «التكوين» ثم بعد مرور ما

---

(٤) حسن البنَّا، في صميم الدعوة، مجلة النذير- ٣٤- ١ -٢ ذو الحجة ١٣٥٧.

(٢) انظر على سبيل المثال:

-Eric Hoffer، The True Believer (New York: The New American Library، 1952). Pp. 119- 151.

ويقسم «إريك هوفر» تلك المراحل إلى ثلاث: الأولى للتبشير بالدعوة الجديدة وهي تحتاج إلى رجل الكلام (هوفر، س١١٩- ١٣٠) والثانية للاحتكاك والتفاعل مع الأوضاع القائمة (١٣٠- ١٣٣) والثالثة للعمل والتنفيذ (١٣٤- ١٥١).

يقرب من عشر سنوات أخرى، أي خلال عامي (١٩٤٧/ ١٩٤٨م)، كثر حديثه عن المرحلة الثالثة وهي مرحلة «التنفيذ» إما بالتلميح أو بالتصريح، طبقًا لما سيتضح بالتفصيل فيما يلي:

أولاً: مرحلة التعريف (١٩٢٨-١٩٣٨م):

وتشمل هذه المرحلة السنوات العشر الأولى من بدء تأسيسه للجماعة سنة ١٩٢٨ إلى سنة ١٩٣٨- على وجه التقريب- ويطلق عليها البعض «مرحلة التبليغ»[١] وقد غلب عليها الطابع الخطابي الدعوي، ولذلك فقد اهتم البنَّا كثيراً بوسائل الاتصال التي يبين للناس بها، ما يدعو إليه. ومن أهم الوسائل التي استخدمها: إلقاء المحاضرات وعقد الاجتماعات وإصدار النشرات والرسائل والكتابة في المجلات[٢] بالإضافة إلى مواظبته على القيام بالجولات العديدة والزيارات المتوالية لمختلف أنحاء البلاد، وقد استطاع خلال السنوات العشر الأولى، أن يطوف بمعظم أنحاء مصر بما فيها القرى والكفور والنجوع[٣] وأكسبته تلك الجولات الميدانية خبرة ومعرفة دقيقة بأحوال المجتمع المصري ومشكلاته، ولم يقتصر في تلك المرحلة على توجيه الدعوة بالكلام فحسب، وإنما عمد أيضًا إلى التوجيه إلى بعض الأعمال ذات الطابع الاجتماعي/ الاقتصادي[٤] فضلاً عن بذله جهوداً مكثفة في سبيل بناء الهيكل التنظيمي لجماعة الإخوان في الفترة نفسها.

وفي هذه المرحلة كان البنَّا مدركًا لمعطيات الوضع القائم الذي تعين عليه أن يباشر الدعوة في سياقه، وقد عبر عن ذلك بقوله: «إن الأمة اجتمعت على غزوها عوامل عديدة: الاستعمار والحزبية والربا والشركات الأجنبية، والإلحاد والإباحية، وفوضى التعليم

---

(١) أنور الجندي، حسن البنَّا. . .، م س ذ، ص ٣٦.

(٢) انظر التفاصيل: ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان. . .، م س ذ، ص٥٥- ص٧٤، وفي هذه المرحلة كتب البنَّا تباعًا في مجلة الفتح بدءاً من عام ١٩٢٧، ثم جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية التي صدرت عام ١٩٣٣، ثم في مجلة النذير التي صدرت عام ١٩٣٨، وأُسِّست أول شركة طباعة للإخوان المسلمين في تلك المرحلة أيضًا.

(٣) انظر: أنور الجندي، حسن البنَّا. . .، م س ذ، ص ٣٦، ص٣٦، ٣٧ وقد وجدنا في مكتبة البنَّا الخاصة بعض الكتب التي هي بمنزلة دليل يوضح التقسيمات الإدارية للقطر المصري ويقدم نبذة عن قراها ونجوعها ومدنها ومراكزها.

(٤) لمعرفة بعض التفاصيل حول ذلك انظر: إبراهيم زهمول، الإخوان المسلمون، م س ذ، ص٨، وقد أورد البنَّا نفسه بعض نماذج الأعمال الاجتماعية والاقتصادية التي اهتم الإخوان بها. انظر: مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص ٩٦، ص١٠٩.

والتشريع واليأس والخنوثة والجبن والإعجاب بالخصم (يقصد الغرب) إعجابًا يدعو إلى تقليده في كل ما صدر عنه وبخاصة من سيئات عمله»[1].

وطبقًا لما سبق يمكن التمييز بين مستويين لجهودهم خلال هذه المرحلة الأول فكري والثاني حركي/ تنظيمي، وسَيُتَنَاوَل المستوى الأول، أما المستوى الثاني فسيتناول ضمن جهوده في المرحلة الثانية. فبالنسبة للمستوى الفكري، كانت أهم المجالات التي اهتم بها على النحو التالي:

١ - محاولة إعادة ثقة المسلمين بأنفسهم وتقوية الأمل لديهم بأن المستقبل لهم إذا ما عادوا إلى التمسك بالإسلام كنظام شامل للحياة. وقد أفاض البنَّا في بيان خطأ اليأس والشعور بالانسحاق في مواجهة الطغيان الأوربي، وضرب أمثلة كثيرة ليوضح بها كيف تبدلت أحوال الأمم من الذل إلى العزة بقوة الأمل في نصر الله[2].

٢ - التعريف بتعاليم الإسلام وأحكامه بطريقة مبسطة وقد كانت له في هذا المجال بعض الجهود شملت موضوعات الفقه والأصول والعبادات والمعاملات والأحوال الشخصية والتفسير والحديث، وتميزت خطته في تناول تلك الموضوعات بالبعد التام عن إثارة أية خلافات فقهية (فرعية) وأكد دومًا على أن دائرة الخلافات الفرعية واسعة، وأن لكل مسلم أن يتبع مذهبًا دون تعصب.

وتعتبر مقالاته «بالقِسْم الديني» بجريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية (١٩٣٣ - ١٩٣٨م) نماذج تطبيقية لما قام به في هذا المجال. ومن تلك المقالات يتضح أنه لم يكن يقيد نفسه بالصياغات القديمة المألوفة في كتب التراث، وكان يرى أن «لكل عصر طريقًا في الكتابة تتناسب مع أسلوب أهله في الفهم وطريقهم في الدراسة ولابد من هذا التجدد تبعًا لتجدد عقول الناس وتغير طرق البحث والتفكير والاستنباط (. . .) وإن عصرنا هذا هو عصر نهضة في التأليف والعلوم والمعارف، ومع ذلك لم تظفر فيه العلوم الدينية بشيء من همم المؤلفين فظللنا من الكتب الدينية حيث كنا، ولم نخدم نحن عصرنا بشيء فلا زلنا إلى الآن عالة على

---

(١) حسن البنَّا، إلى أي شيء ندعو الناس؟ ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص٣٤، ص٣٥.

(٢) انظر حول هذه النقطة الأعداد من جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية، وخاصة مقالات البنَّا بالأعداد التالية: العدد الأول ٢١ صفر ١٣٥٢ - العدد العاشر ٢ ربيع الثاني ١٣٥٢ - والعدد الثاني والعشرين ٢٦ شعبان ١٣٥٢، انظر كذلك: مجموعة الرسائل، م س ذ، الصفحات التالية: ص٣٦، ص٤٩، ص٧٤، ص١٠٣.

من سبقنا، ولهذا فإن فائدتنا من العلوم الدينية قليلة لأن طريقة تأليفها وترتيبها ووضعها لا تتفق مع طرق الدراسة الحديثة»(١) .

ودعا العلماءَ المعاصرين أن يخرجوا على النمط التقليدي في الكتابة وأن: «يؤلفوا للعقول التي يعيشون معها كما كان أسلافهم يفعلون»(٢) ويقول «لا أريد أن نكون حلقة غُفْلاً في سلسلة العصور العلمية الإسلامية، يصفنا بناؤنا وأحفادنا بالتواكل والتقصير بل أريد أن نكون حلقة قوية تصوغ علوم الإسلام بالصيغة التي تجذب إليها عقول الأخلاف(٣)، ويبدو من ذلك أنه كان يتابع على نحو متميز ما بدأه الإمام محمد عبده من قبل لتجديد الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية .

٣- تكثيف الدعوة لإقامة النهضة على أساس الإسلام، وتوجيهها وجهة مستقلة بعيدًا عن التقليد الأعمى سواء أكان تقليدًا للماضي أم للغرب(٤) . وقد توافق أن هذه المرحلة (١٩٢٨-١٩٣٨م) شهدت بداياتها وصول الاتجاهات التغريبية إلى ذروة نشاطها، كما شهدت نهاياتها هبوطًا ملحوظًا في حماس دعاة التَّغَرُّب، وتحوُّل عدد من رموزهم عن مواقفهم السابقة ليقتربوا من الفكر الإسلامي، وفي كلتا الحالتين خاض البنَّا العديد من المعارك الفكرية مع أبرز تلك الرموز الداعية للتغرب وعلى رأسهم طه حسين، كما كانت له بعض المناقشات مع بعض رموز الاتجاه التوفيقي- الذي سبق بيانه- من أمثال أحمد حسن الزيات ومحمد حسين هيكل باشا والعقاد(٥) .

وأما على صعيد الممارسة السياسية وموقفه من العمل الحزبي وقياداته المتغربة فقد اهتم البنَّا بالوفد وسياساته وتوجهات زعامته، خاصة أنه كان يمثل الأغلبية الشعبية في ذلك الحين. وبالإضافة إلى ذلك فإن القاعدة الجماهيرية للوفد كانت في الوقت نفسه هي ميدان عمل البنَّا الأساسي لنشر دعوته وتجميع أنصاره، حيث أتى معظمهم من صفوف الطبقة الوسطى، ويمكن القول إنه قد حقق نجاحًا ملموسًا في هذا المجال، إذ ما كادت تنتصف الثلاثينيات حتى

(١) حسن البنَّا، كيف أكتب ـ القسم الديني لجريدة الإخوان المسلمين؟ ج أ م س- ٣- ٢- ٦ ربيع الأول ١٣٥٢ .
(٢) المصدر السابق، المقال المشار إليه نفسه .
(٣) المصدر السابق نفسه .
(٤) أكد البنَّا، على ذلك في رده على منشئ مجلة الحديث الحلبية وهو منشور بمجلة الفتح الأسبوعية، في -١٦٣-٣- ٥ ديسمبر ١٩٢٩، ومما ورد به قوله: «أحب شيء إلى نفسي التجديد المعتدل النافع بشرط أن نحفظ على الشرق إيمانه وعاطفته، ونجنبه جحود الغرب وماديته، وأن نتمسك بعقائد الإسلام ونعمل بشرائعه وآدابه» .
(٥) انظر على سبيل المثال: حسن البنَّا، في مجلة الرسالة، ج أ م س، ١٩- ١- ٥ شعبان ١٣٥٢، ٢٣ نوفمبر ١٩٣٣ .

بدأت جماهير الوفد تتسرب منه شيئًا فشيئًا إلى جماعة الإخوان وخاصة في الأوساط الطلابية(١).

٤- نقد التراث الصوفي والدعوة لتنقيته من الدجل والخرافات، وتوضيح المعنى الحقيقي له كعلم للسلوك والتربية «يستمد أصوله من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ»(٢). وشدد البنَّا في انتقاده لسلوكيات مدعي التصوف كإظهارهم التقشف ورثاثة الثياب وعدم العناية بالنظافة، والتكاسل والبله(٣).... إلخ فأوضح أن ذلك كله لا صلة له بالإسلام.

وبرغم النشأة الصوفية للبنَّا، وتعلقه المبكر بطرق وشيوخ التصوف إلا أنه لم يتردد في توجيه تلك الانتقادات، ونجده يحرص على تسجيل رأيه في التصوف بصفة عامة في مذكراته، فتكلم عن إيجابياته وسلبياته وخلاصة رأيه: «أن الأخذ بقواعد التصوف في ناحية التربية والسلوك له أثره القوي في النفوس والقلوب» كما نادى بضرورة إصلاح جماعات الصوفية المختلفة، ورأى أن هذا الإصلاح «أمر ميسور وأن عندهم الاستعداد الكامل له، ولعلهم أقرب الناس إليه لو وجِّهوا توجيهًا صحيحًا» واقترح «أن يتفرغ نفر من العلماء الصالحين العاملين، والوعاظ لدراسة مجتمعات الصوفية والإفادة منها وتخليصها مما علق بها وقيادة هذه الجماهير بعد ذلك قيادة صالحة»(٤).

ونستخلص من مجمل ما كتبه البنَّا حول التصوف والمتصوفة، أنه كان حريصًا أشد الحرص على تقريبهم منه وعلى اقترابه منهم، ولم يقف منهم موقفًا متشددًا كما فعل محمد بن عبد الوهاب وأتباعه على سبيل المثال(٥)، ويتسق موقفه هنا مع توجهه العام في لمِّ شمل المسلمين

(١) انظر حول هذه النقطة، مع بعض الاختلاف في التفاصيل:

-Ahmed Abdalla، The Student Movement،; Ibid، pp. 24- 34 Too pp. 47- 48.

- Haggai Erlich، student and university in Twentieth century Egyptian politics (London، Frank cass and Co،. LTD، 1989) PP. 95- 133.

(٢) حسن البنَّا، التصوف والكتاب والسنة، ج أ م س- ٥- ١- ٢٠ ربيع الأول ١٣٥٢.

(٣) المصدر السابق، المقال نفسه، وانظر أيضًا سلسلة المقالات السبع التي ظهرت تباعًا للبنَّا بجريدة الإخوان المسلمين في سنتها الأولى بالأعداد التالية: العدد الثاني ٢٨ صفر ١٣٥٢، العدد الخامس ٢٠ ربيع الأول ١٣٥٢، العدد السادس ٢٧ ربيع الأول ١٣٥٢، العدد التاسع ١٨ ربيع الثاني ١٣٥٢، والعدد الرابع عشر ٢٤ جمادى الأولى ١٣٥٢، والعدد الثاني والعشرين ٢٦ شعبان ١٣٥٢، والعدد الثالث والعشرين ٤ رمضان ١٣٥٢.

(٤) انظر: حسن البنَّا، مذكرات الدعوة...، م س ذ، ص٢٥، ص٢٧.

(٥) حول موقف الوهابية من التصوف ومحاربة البدع والخرافات بصفة عامة انظر، محمد فتحي عثمان، السلفية...، م س ذ، مواضع متفرقة.

في إطار القاعدة الذهبية التي أخذها عن رشيد رضا وهي «نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضًا فيما اختلفنا فيه» .

٥- تحذير المسلمين من المخاطر التي تحيط بهم وإيقاظ الشعور بوجوب تحرير الأرض الإسلامية من كل سلطان أجنبي، وفي هذا المجال شدد كثيراً على ضرورة النهوض بفريضة الجهاد، وكتب مبينًا فضائله وميادينه وأحكامه[1]، وقد ساعد اشتعال الثورة الفلسطينية عام ١٩٣٦ على تهيئة المَناخ ليمضي في التأكيد على أهمية بعث عقيدة الجهاد في النفوس والاستعداد له .

ومن المخاطر التي حذر منها البنَّا أيضًا، نشاط بعثات التبشير، فقد هاجمها ودعا المسلمين إلى مقاطعتها مؤكداً أن كل مشروعات تلك البعثات سواء كانت تعليمية أم طبية أو اقتصادية أو اجتماعية «ما أنشئت إلا لسرقة عقائد المسلمين وسلب إيمانهم وتكفير بنائهم»[2] . وكان من رأيه أن «من يذهب من المسلمين إلى مستشفياتهم أو أنديتهم أو يقرأ كتبهم وصحفهم أو يدخل أولاده مدارسهم فهو يسيء إلى النبي محمد ﷺ ومرتكب لذنب عظيم قد يؤدي به إلى الكفر»[3] .

٦- نقد النظام التعليمي ومناهجه في مصر، وتقديم اقتراحات عملية لإصلاحه . . وبالرغم من أن المرحلة الثانية- التي سنتناول فيما بعد- هي التي شهدت تركيزاً شديداً من البنَّا في نقده للأوضاع القائمة، إلا أنه اهتم مبكراً بنظام التعليم- بصفة عامة لاعتقاده «بأن مناهج التعليم هي أكبر مؤثر في حياة الأمة القابلة . . . وهي نصيبها من السعادة أو الشقاء وحظها من الحياة أو الموت» وكان مجمل رأيه في مناهج التعليم القائمة آنذاك أنها «لا يقصد من ورائها إلا تخريج آلات كتابية تقوم بعبء الأعمال الحكومية»[4] .

وانتقد أيضًا أنواع التعليم التي كانت موجودة آنذاك وتتلخص أهم انتقاداته في هذا المجال في الآتي:

أ- أن مناهج التعليم الديني تدرس كمادة إضافية في المدارس الابتدائية ثم تلغى ولذلك طالب

(١) انظر على سبيل المثال مقالات البنَّا التالية: الجهاد في سبيل الله ومنزلته في الإسلام، مجلة الفتح- ١٣٢- ٣- م س ذ، أيضًا: واجب العالم الإسلامي أمام ما نزل به: ما هي الوسائل العملية الممكنة؟ مجلة الفتح- ٢٢٥- ٣- ٢ صفر ١٣٥٠، (ص٩- ص١٢) أيضًا: الجهاد عزنا، ج أ م س، -٢٤- ٢- ٩ رجب ١٣٥٣، بالإضافة إلى رسالة الجهاد، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٢٧٢، ص٣٠٥.

(٢) حسن البنَّا، عظمة المنبر، ج أ م س، -٣- ١- ٦ ربيع الأول ١٣٥٢ .

(٣) المصدر السابق، المقال نفسه .

(٤) حسن البنَّا، في مناهج التعليم، ج أ م س- ١١- ٣- ٢٤ ربيع الأول ١٣٥٤- ٢٥ يونيه ١٩٣٥ .

بضرورة «تعميم دروس الدين في كل أدوار التعليم . . وجعله مادة أساسية أسوة بغيره من المواد».

ب- أن مناهج التعليم في مصر بصفة عامة ليست لها غاية واضحة من ناحية، كما أنها تفتقد إلى التناسق فيما بينها من ناحية أخرى.

ج- أن هناك مغالاة في تعليم اللغات الأجنبية فضلاً عن جعلها أساسًا في المناهج المصرية في كل أدوار التعليم، بدءًا من التعليم الابتدائي ووصولاً إلى التعليم العالي.

ولا ينكر البنَّا أهمية تعلم اللغات الأجنبية(1)، ولكنه ينتقد المغالاة في الاهتمام بها على حساب اللغة العربية فيقول «إن أية أمة من الأمم مع شعورها بالحاجة إلى تعلم لغة أجنبية لم تغال هذه المغالاة، وفي البلاد الراقية التي تنقل عنها وزارة المعارف المصرية كثيرًا من نظمها، لا يبدأون تعلم لغة أجنبية إلا بعد مرحلة طيبة من التعليم الثانوي، أعني في الفرقة السادسة أو السابعة من مراحل التعليم (. . . .) وأساطين التربية، تواترت وصاياهم في وجوب تأخير تعلم اللغة الأجنبية إلى سن متأخرة ولكن وزارتنا لم تأخذ بهذا ولا بذاك، وهي ماضية في خطتها من المغالاة باللغة الأجنبية إلى حد ينتج أسوأ الآثار . . كضعف الطلاب في اللغة العربية وهي لغتهم الوطنية، وضعفهم في اللغة الأجنبية نفسها»(2).

وقد طرح البنَّا آراءه حول نظام التعليم ومناهجه بصفة عامة في سلسلة من المقالات ظهرت في جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية خلال عام ١٩٣٥(3). وبعد مرور ثلاث سنوات تقريبًا نشر الدكتور طه حسين كتابه الشهير «مستقبل الثقافة في مصر» وكان موضوع التعليم ومناهجه من موضوعاته الأساسية، وجاءت بعض آرائه فيه متفقة مع ما ذهب إليه البنَّا من قبل، خاصة فيما يتعلق بضرورة تعليم الدين في مختلف مراحل وأنواع التعليم بما فيها المدارس الأجنبية الموجودة في مصر(4)، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى اقتربت آراء طه حسين من آرائه فيما

(١) انظر: حسن البنَّا، في مناهج التعليم، ج أ م س- ١٦- ٣- ٢٩ ربيع ثان ١٣٥٤، ٣٠ يوليو ١٩٣٥، حيث أكد على ضرورة «أن ننهل من الثقافة الأجنبية فيما لابد لنا منه».

(٢) حسن البنَّا، المصدر السابق، المقال نفسه.

(٣) كتبها البنَّا تحت عنوان ثابت هو: «في مناهج التعليم» ونشرت في الأعداد التالية من جريدة الإخوان الأسبوعية: العدد الحادي عشر ٢٤ ربيع أول ١٣٥٤/ ٢٥ يونيه ١٩٣٥م والعدد الثاني عشر غرة ربيع الثاني ١٣٥٤- ٢ يوليه ١٩٣٥ والعدد الرابع عشر ١٥ ربيع ثان ١٣٥٤/ ١٦ يوليه ١٩٣٥م والعدد الخامس عشر ٢٢ ربيع ثان ١٣٥٤/ ٢٣ يوليه ١٩٣٥م والعدد السادس عشر ٢٩ ربيع ثان ١٣٥٤/ ٣٠ يوليه ١٩٣٥م.

(٤) انظر وقارن: طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، م س ذ، ١/ ٨١، ٨٥، ولم يطالب طه حسين بجعل الدين مادة أساسية مثلما طالب البنَّا.

يتعلق بضرورة تأجيل تدريس اللغات الأجنبية إلى ما بعد المرحلة الابتدائية من التعليم و«تخصيص تلك المرحلة الأولية كاملة لتلقين الثقافة الوطنية الخالصة»(١).

وتمثل النقاط الست السابقة، المحاور الأساسية لاهتمامات البنَّا الفكرية خلال المرحلة الأولى (١٩٢٨/ ١٩٣٨م) وبرغم أنه قد بذل فيها أيضًا جهودًا كبيرة في سبيل بناء الهيكل التنظيمي لجماعة الإخوان، إلا أن تلك الجهود لم تستكمل بشكل واضح إلا خلال المرحلة الثانية التي اهتم فيها بالتكوين وبنقد الأوضاع القائمة في مختلف جوانبها كما يتضح مما يلي.

ثانيًا: مرحلة التكوين ونقد الوضع القائم

وقد قصد البنَّا بالمرحلة الثانية «الانتقال من حيز دعوة «العامة» فقط إلى حيز دعوة «الخاصة» أيضًا، ومن دعوة الكلام وحده إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال»(٢) ويبدو أن شعوره بوصول جماعة الإخوان بعد عشر سنوات من نشأتها إلى قدر مُرضٍ من القوة وسعة الانتشار وحسن التنظيم(٣) كان من بين الدوافع التي جعلته يتخذ هذا القرار الصريح للخوض في معترك الحياة السياسية، بما كان يعنيه ذلك من ضرورة توسيع مجالات النشاط العام للجماعة لتشمل بصفة أساسية، مجال الممارسة السياسية بأشكالها المختلفة كالدخول في المحالفات وخوض الانتخابات، ونقد الأوضاع القائمة واتخاذ المواقف العملية من الأحداث الجارية، والمُضيِّ قدمًا في سبيل الإنجاز العملي لخططه وتصوراته من أجل التغيير والإصلاح الاجتماعي والسياسي الشامل.

بَيْدَ أنه من الأهمية بمكان قبل تحليل هذه المرحلة الإشارة- ولو بإيجاز- إلى أهم الظروف والمتغيرات الداخلية والخارجية التي صاحبت إعلانه عن البدء في «الخطوة الثانية» على حد تعبيره.

---

(١) انظر: طه حسين، مستقبل الثقافة. . .، م س ذ، ٢/ ٣٥٧- ٢٦٨ حيث يوضح رأيه بخصوص تعلم اللغات الأجنبية ولم يقترح غير اللغات الأوربية عكس البنَّا الذي رأى ضرورة الجمع بين بعض اللغات الغربية واللغات الشرقية كالفارسية واليابانية. . مما يؤكد لديه سمة «الاعتدال» و«الوسطية».

(٢) حسن البنَّا، خطوتنا الثانية: إلى الأمام دائمًا- الدعوة الخاصة بعد الدعوة العامة: أيها الإخوان تجهزوا، مجلة النذير -١- ١- ٣٠ ربيع الأول ١٣٥٧.

(٣) حتى سنة ١٩٣٨ كان البنَّا قد عقد أربعة مؤتمرات عامة للإخوان المسلمين كان الأول في مايو سنة ١٩٣٣ والثاني في أواخر العام نفسه والثالث في مارس ١٩٣٥ أما الرابع فكان سنة ١٩٣٧. «وكان لهذه المؤتمرات أثرها الكبير في تكريس الشورى والقيام بالمراجعات الإدارية والتنظيمية. . وكانت تمثل في هذه المؤتمرات كل الهيئات الإدارية للجماعة. . .» انظر: عبد الله النفيسي، الإخوان المسلمون في مصر. . . .، م س ذ، ص٢٠٩.

فعلى المستوى الداخلي في مصر كانت أهم متغيرات الحياة السياسية تتمثل في الآتي:

١- انتهاء مهمة مجلس الوصاية على العرش وبداية ممارسة الملك فاروق لسلطاته الدستورية- بعد بلوغه سن الرشد- وظهوره محاطًا بالشيخ المراغي، شيخ الجامع الأزهر، وعلي ماهر باشا رئيس الديوان الملكي آنذاك، ضمن خطة لتقديم الملك الشاب في صورة ملك مسلم غيور على دينه ومتمسك بتعاليمه، ويبدو أن تلك الخطة كانت تهدف في المقام الأول إلى خدمة معسكر الملك في صراعه مع الوفد أكثر من أي شيء آخر كما أثبتت الأحداث التي جرت فيما بعد[(١)]، الأمر الذي ألقى ببعض ظلاله على سير العلاقة بين البنّا والإخوان من ناحية والملك من ناحية أخرى إلى ما بعد اغتيال البنّا وحتى انهيار النظام الملكي برمته سنة ١٩٥٢.

٢- دخول البلاد في حلقة جديدة من الأزمات الدستورية وذلك بعد أن أقيلت حكومة الوفد المنتخبة في ٣٠ ديسمبر ١٩٣٧، حيث خلفتها في الحكم وزارة محمد محمود باشا التي قامت بإجراء انتخابات وصفت بأنها كانت مزورة، وتتابعت بعدها عدة وزارات في الخط نفسه وهي وزارة محمد محمود باشا الثالثة (٢٧ أبريل ١٩٣٨م- ٢٤ يونيه ١٩٣٨م) ووزارة محمد محمود باشا الرابعة (٢٤ يونيه ١٩٣٨م- ١٨ أغسطس ١٩٣٩م) ثم وزارة علي ماهر باشا الثانية (١٨ أغسطس ١٩٣٩م- ٢٧ يونيه ١٩٤٠م...)[(٢)] ولم يحدث تغيير يذكر مع تلك الوزارات ولا مع الوزارات التي أتت بعدها حتى وزارة الوفد التي أتت على إثر حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ الشهير- ولم تجرؤ أي منها على اتخاذ قرار بإعلان دخول مصر الحرب إلى جانب الحلفاء ضد دول المحور، إذ لم يحدث ذلك إلا على يد حكومة السعديين برئاسة أحمد ماهر باشا الذي دفع حياته ثمنًا لعزمه على اتخاذ هذا القرار في فبراير ١٩٤٥.

أما على الصعيد الخارجي، فقد كانت أهم المتغيرات التي صاحبت إعلان البنّا عن المرحلة الثانية متمثلة في الأمور التالية:

---

(١) لمزيد من التفاصيل الهامة حول ملابسات وأهداف خطة ظهور الملك في صورة إسلامية، انظر:
- طارق البشري، المسلمون والأقباط، م س ذ، ص ٥٣٣- ٥٣٥ بصفة خاصة وأيضًا ٥٣٥- ٥٦٢ بصفة عامة، وانظر أيضًا الدراسة التالية وهي متخصصة في بحث الدور السياسي لعلي ماهر باشا في تلك الفترة:
-Charles Tripp، Ali Mahir Pasha and the Palace In Egyptian Politics 1936 - 1942: Seeking for Autocracy (Unpublished thesis for PHD in Politics، SOAS، University of London: 1984) pp. 118- 121.

(٢) انظر: علي الدين هلال، السياسة والحكم...، م س ذ، ص ١٣١، ١٣٢.

١- دخول العلاقات المصرية- البريطانية في مرحلة جديدة، كانت تقضي- على الأقل من الناحية الرسمية- بتخفيف التدخل البريطاني في الشئون المصرية، تطبيقًا لبنود معاهدة ١٩٣٦، وقد تعزز هذا الشعور بدرجة أو بأخرى عندما ألغيت الامتيازات الأجنبية في العام التالي لتوقيع المعاهدة (سنة ١٩٣٧م) وهو العام الذي قبلت فيه مصر عضواً بعصبة الأمم[(١)]، وبرغم ذلك فقد كانت المعاهدة وبالاً على مصر وتسببت في تدهور شعبية الوفد بشكل واضح[(٢)].

٢- استمرار تداعيات الثورة الفلسطينية التي نَشبَت عام ١٩٣٦ وتزايد الشعور بالخطر الصهيوني المتفاقم على الحدود الشرقية لمصر، وفي سنة ١٩٣٩ عقد بالقاهرة مؤتمر لبحث حل قضية فلسطين، وبدأت القوى السياسية المختلفة تضع هذه القضية في حسابها بشكل ملحوظ، لم يكن مألوفًا منها من قبل، عكس الحال بالنسبة للبنَّا وجماعة الإخوان حيث «كانت أكثر التنظيمات الشعبية المصرية إدراكًا لهذا الخطر (الصهيوني) وتصديًا له»[(٣)] منذ الملابسات الأولى لتأسيس الجماعة سنة ١٩٢٨[(٤)].

٣- نشوب الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩ ورغبة بريطانيا في إيجاد حكومة مستقرة في مصر ومؤيدة لها، الأمر الذي كان يعني ضرورة تشتيت القوى الملتفة حول القصر، المتعاطفة مع دول المحور، الرافضة في الوقت نفسه لدخول مصر الحرب. وكان على رأس تلك القوى: مصر الفتاة وجماعة الإخوان المسلمين- التي لم تكن متحالفة مع القصر ولكنها كانت ترفض دخول مصر الحرب، ومن هنا نشأ بينها وبين أعوان القصر في تلك الفترة حلف موضوعي- بالإضافة إلى كل من الشيخ المراغي وعلي ماهر، وبالفعل نجحت السياسة البريطانية في تشتيت تلك القوى وإن لم تنجح في الظفر بقرار دخول مصر الحرب إلا قرب نهايتها على يد حكومة السعديين كما سلف.

إن مجمل الظروف والمتغيرات السالف بيانها- داخليًا وخارجيًا- كانت ماثلة في ذهن البنَّا، وهو يخطو بالجماعة «الخطوة الثانية»، بل إنه صرح للإخوان بذلك عقب المؤتمر الخامس

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: إبراهيم شلبي، تطور النظم السياسية والدستورية، م س ذ، ص٥٨٩- ٥٩٠.

(٢) انظر في ذلك: علي الدين هلال، السياسة... م س ذ، ص١٧٨، ١٧٩ انظر أيضًا: طارق البشري، الحركة السياسية...، م س ذ، ص٢٩٢.

(٣) طارق البشري، المسلمون والأقباط...، م س ذ، ص٥٨١.

(٤) المرجع السابق، ص٤٦٧، ٤٦٨، وأيضًا ٥٨١.

الذي عقد في يناير ١٩٣٩ - فقال: «إن الأمة الآن في مفترق الطرق، فهي لا تخاصمكم ولا تتأبى على دعوتكم ولكنها تريد منكم أن تقدموا لها البراهين الواضحة على أفضلية منهاجكم (. . .) ثم لا تلبث بعد ذلك أن تكون كما تريدون، أما الموقف العالمي الآن (١٩٣٩) فلعله أوفق الأوقات لكسب المعركة، ولعل هذه الظروف التي أتيحت للعالم الإسلامي في هذه الأيام أبدع ظروف مرت به لو استفاق قادته وعرف زعماؤه كيف يستفيدون منها لأممهم المظلومة المحرومة. . إذن فالموقف ملائم من كل ناحية. .»[1].

وعلى ضوء ما سبق، يمكن تناول جهود البنا والإخوان في هذه المرحلة (١٩٣٨ - ١٩٤٨م) وقد شملت أربعة مجالات أساسية. هي كما يلي:

١ - المجال الأول، وهو إعداد الجماعة لتكون أداة للتغيير. وقد شملت الجهود التي بذلت في هذا المجال جانبين أساسيين، الأول يتعلق ببناء الهيكل التنظيمي للجماعة، والثاني يتعلق بالمضمون الفكري الحركي الذي قامت عليه عملية تنشئة وتربية أعضائها.

فبالنسبة للهيكل التنظيمي، كانت الجهود الخاصة به مستمرة منذ تاريخ تأسيس الجماعة بالإسماعيلية سنة ١٩٢٨. ويمكن متابعة تلك الجهود وما صاحبها من تطورات مختلفة في تكوين الجماعة من خلال سلسلة المؤتمرات التنظيمية العامة التي عقدتها، وقد بلغت ستة مؤتمرات[2]، كانت في مجملها من أهم الوسائل التي استخدمت في التدريب على التعبئة

---

(١) حسن البنا، بعد المؤتمر، مجلة النذير - ١ - ٢ - أول المحرم ١٣٥٨.

(٢) عقد المؤتمر الأول بالإسماعيلية في ٢٢ صفر سنة ١٣٥٢ وبناء على قرارات هذا المؤتمر ألفت هيئة مكتب الإرشاد العام للإخوان المسلمين لأول مرة، كما وضعت أول لائحة للأخوات المسلمات (انظر التفاصيل مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص ١٥٠ - ١٦١)، أما المؤتمر الثاني فقد عقد في بور سعيد بتاريخ ٣ شوال سنة ١٣٥٢ وتعلقت أهم قراراته بنظام العضوية في الجماعة وبتنظيم عمل مكتب الإرشاد ومجلس الشورى العام (انظر: المصدر السابق، ص١٦٣، ١٦٤) وقد نشرت أعمال المؤتمر كاملة في: ج أ م س -٢٧- ١ - ٢٣ شوال ١٣٥٢ (ص١٢ - ١٩) وانعقد المؤتمر الثالث بالقاهرة في ١١ من ذي الحجة سنة ١٣٥٣ - وهو من أهم المؤتمرات حيث نوقشت فيه موضوعات كثيرة وحضره مندوبون عن الإخوان من معظم أقاليم البلاد (لمعرفة تفاصيل أعمال هذا المؤتمر انظر: مذكرات الدعوة. . .، م س ذ، ص١٨٢ - ٢٠١ انظر أيضا: ج أ م س - ٤٢- ٢ - ٢٣ من ذي الحجة ١٣٥٣ - ٢٨ مارس ١٩٣٥) وانعقد المؤتمر الرابع بالقاهرة أيضاً أوائل عام ١٣٥٤ - أواخر عام ١٩٣٥. ولم تكن له أهمية مقارنة بالمؤتمر السابق، ثم كان المؤتمر الخامس الذي عقد بالقاهرة في شهر ذي الحجة سنة ١٣٥٧ واتخذت فيه مجموعة من القرارات كان أهمها ما اقترحه المؤتمر على مكتب الإرشاد العام بالإسراع في تشكيل ثلاث لجان: الأولى دستورية والثانية علمية والثالثة خاصة لدراسة قضية طرابلس (ليبيا) وتأييد فلسطين، كما اتخذت فيه قرارات خاصة بإعادة النظر في تشكيلات الإخوان الداخلية (انظر=

العامة للأعضاء والأنصار على السواء، كما كانت من أدوات التنشئة السياسية خاصة في مجال ممارسة الشورى عمليًا(١) وقد اتسعت القاعدة الاجتماعية للجماعة خلال فترة الحرب العالمية الثانية بشكل ملحوظ، وقدَّر البنَّا سنة ١٩٤٨ عدد «الأعضاء العاملين» بنصف مليون عضو تقريبًا، وأشار إلى أن الأعضاء المنتسبين والمؤازرين أضعاف هذا العدد(٢) وكان أهم ما في تزايد حجم العضوية بالجماعة هو انتشارها في الطبقة الوسطى بالمجتمع بصفة عامة وفي أوساط الطلبة بصفة خاصة(٣) على نحو ما اتضح بجلاء في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

ودون الدخول في تحليل الهيكل التنظيمي والإداري للجماعة(٤) فإن الدلالات العامة لتطوره خلال عقدين من الزمان تحت الإشراف المباشر للبنَّا تشير إلى ثلاثة أمور تتصل بمنهج التغيير وخطواته العملية:

أما الأمر الأول: فهو التأكيد على الممارسة الشورية داخل الجماعة، وكانت المؤتمرات السالفة الذكر تتيح الفرصة لتلك الممارسة(٥). ومهما شابها من بعض أوجه القصور- وهو أمر لا تخلو منه أي تجربة في بدايتها- فقد كانت تمثل خروجًا وتميزًا عن النمط السائد في التنظيمات السياسية الحزبية الأخرى التي عرفتها مصر في تلك الفترة، إن كانت- في أغلبها- لا تعرف الممارسة الديمقراطية لا في تنظيماتها الداخلية، ولا عندما كانت تتولى السلطة(٦).

= التفاصيل: مذكرات الدعوة والداعية، ص٢٤٢- ٢٥٠ انظر أيضًا مجلة النذير- ٤- ١- ٢١ ربيع الثاني سنة ١٣٥٧ أما المؤتمر السادس والأخير الذي عقد في أيام البنَّا، فقد عُقد بالقاهرة في يناير سنة ١٩٤١ وفيه تحدث البنَّا عن وصول دعوة الإخوان إلى مختلف الطبقات وتغلغلها في الأوساط الاجتماعية المختلفة في وادي النيل وفي بعض الأقطار العربية (انظر التفاصيل: حسن البنَّا، المؤتمر السادس. ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص٣٢٧، ٣٢٨).

(١) انظر حيث يؤكد على ذلك: عبد الله فهد النفيسي، الإخوان المسلمون في مصر . . . ، ضمن كتاب: الحركة الإسلامية رؤية مستقبلة، م س ذ، ص٢٠٩.

(٢) انظر نص: «بيان فضيلة المرشد العام في المؤتمر الصحفي المنعقد بدار المركز العام بمناسبة مرور عشرين عامًا على تأسيس أول شعبة للإخوان، ج أ م ي- ٧١٩- ٣- ٢ ذو القعدة ١٣٦٧- ٥ سبتمبر ١٩٤٨.

(٣) انظر حول نشاط الإخوان ودورهم في الحركة الطلابية في الأربعينيات:

- إبراهيم زهمول، الإخوان المسلمون، م س ذ، ص٣١- ٣٢.
- أحمد حسن الباقوري، بقايا ذكريات. . . ، م س ذ، ص٣٩ وما بعدها وانظر أيضًا:

-Ahmed Abdallà، Ibid، pp 24- 34- too p 48.

- Haggai Erlich، studentsì، Ibid، pp. 147- 165.

(٤) انظر في ذلك: ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان. . . ، م س ذ، ص١٣- ٥٢.

(٥) راجع هامش رقم (١) بالصفحة السابقة، وانظر أيضًا عبد الله النفيسي، م س ذ، ص٢٠٩.

(٦) أكد كثيرون على عدم التزام أحزاب العهد الملكي بقواعد الديمقراطية في ممارستها السياسية بصفة عامة انظر على سبيل المثال: علي الدين هلال، السياسة والحكم. . . ، م س ذ، ص٢٦٢- ٢٦٤.

والأمر الثاني هو الاهتمام بالمرأة والقضايا المتعلقة بها، وقد ظهر الاهتمام منذ السنوات الأولى لتأسيس الجماعة بالإسماعيلية، وكان من أجلى مظاهر هذا الاهتمام تكوين لجنة للأخوات المسلمات سنة ١٩٣٢ ثم إنشاء مدرسة أمهات المؤمنين في إبريل ١٩٣٣ وكانت هذه المدرسة أول شعبة رسمية للأخوات المسلمات، وتوالى بعد ذلك تكوين فرق الأخوات حتى صارت بجوار كل شعبة للإخوان شعبة للأخوات، وقد حرص البنَّا على إسناد قيادة التنظيم النسائي بين الأخوات إلى «مجموعة من الفتيات المثقفات ثقافة دينية ومدنية معًا، ومنهن تألفت الهيئة التأسيسية للأخوات ولجنة الإرشاد العامة[١] لهن» وقد انصرفت جهودهن أساسًا إلى مجالات الخدمة الاجتماعية والتربية والتعليم.

والملاحظة الأساسية التي ترد على التنظيم النسائي بالإخوان هي أنه كان ضعيفًا وبطيء النمو إذا ما قورن بتنظيم الجماعة كله[٢] وسنعود إلى تفصيل هذه الملاحظة بعد قليل.

أما الأمر الثالث الذي يشير إليه التطور التنظيمي للإخوان بقيادة البنَّا فهو «تميز» جماعة الإخوان عن سائر التنظيمات السياسية- الحزبية الأخرى، وقد حرص البنَّا أشد الحرص على تأكيد هذا التميز بوسائل شتى منها: استخدام الرموز والشارات والأناشيد الخاصة بالجماعة[٣]، ومنها أيضًا دعوته الدائمة للإخوان لكي يلتزموا في حياتهم الخاصة والعامة بالتعاليم والآداب الإسلامية «في العادات والملبس والمظهر»[٤] ليجسد- بذلك- الرد العملي على اتجاه تقليد نمط الحياة الغربية.

وبالنسبة للمضمون الفكري/ الحركي لتنشئة وتربية أعضاء الجماعة، فقد كان لاستمداده من منابع الثقافة الإسلامية[٥]، أثر كبير في تعميق شعورهم بالتميز عن سائر الهيئات والتنظيمات السياسية الموجودة في الساحة آنذاك، كما كان للسبب نفسه دور كبير في إثارة

(١) انظر: بيان المرشد العام في المؤتمر الصحفي سنة ١٩٤٨ (م س ذ).

(٢) حول تطور وضع الأخوات المسلمات في الجماعة بصفة عامة انظر: محمود محمد الجوهري، ومحمد عبد الحكيم خيال، الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية (الإسكندرية: دار الدعوة ١٩٨٠) ص ٤٣٧ وما بعدها.

(٣) لمعرفة التفاصيل بخصوص استخدام الشارات والرموز لتمييز الإخوان وإبرازهم في المجتمع انظر: محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون...، م س ذ، ١/ ١ ص١١- ١١٥.

(٤) حسن البنَّا، واجب الإخوان في العادات والملبس والمظهر، مجلة النذير - ٢٣- ٢- ٧ جمادى الآخرة ١٣٥٨.

(٥) تراجع في ذلك الصحف والمجلات التي أصدرها الإخوان خلال تلك الحقبة بصفة عامة كما تراجع بصفة خاصة: اللائحة العامة للمنهاج الثقافي للإخوان المسلمين، منشورة بمجلة التعارف (على مبادئ الإخوان المسلمين) -٦١- ٥- ٩ ديسمبر ١٩٤٠ (ص٩- ١٢).

حماس الجماعة ودفعها لرفض الأوضاع القائمة التي تمثل- حسب الرؤية الإسلامية- خروجًا في جوانب كثيرة منها- على ما يفترضه التصور الإسلامي الصحيح، وفي مقدمة تلك الأوضاع المرفوضة من هذا المنطلق: وجود الاحتلال الأجنبي من ناحية، وغياب الحكم الإسلامي من ناحية أخرى، وفي كلتا الناحيتين كان للبنَّا- والإخوان بالتالي- جهود وأعمال ذات شأن، بغض النظر عن تقييمنا لها على ما سيتضح فيما بعد[1].

٢- **المجال الثاني**: وهو القيام بنقد أوضاع المجتمع في كثير من جوانبه وقد مارسه البنَّا بطريقة شبه منتظمة وبشكل متواصل خلال هذه المرحلة (١٩٣٨- ١٩٤٨م) ويتبين مما كتبه في هذا الصدد- من مقالات عامة[2] ورسائل خاصة[3] خاطب بها أصحاب السلطة الرسميين، وذوي النفوذ والمكانة في المجتمع بصفة عامة- أن نقده للمجتمع، تركز في الأمور التالية:

أ-نقد الدعائم الأساسية التي كان يقوم عليها النظام السياسي، وأهمها دستور سنة ١٩٢٣، والقوانين المعمول بها في إطاره، ونظام تعدد الأحزاب، بالإضافة إلى النخبة السياسية التي احترفت العمل السياسي وإدارة شئون الحكم في تلك الحقبة.

ولئن كان البنَّا قد أقر- من حيث المبدأ- بأن نظام الحكم الدستوري «هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام»[4] فإنه رأى أيضًا أن في نصوص دستور سنة ١٩٢٣ غموضًا «يدع المجال واسعًا للتأويل والتفسير الذي تمليه الغايات والأهواء»[5]. وفضلاً عن أن بعض نصوصه كانت في حاجة إلى تعديل- حسب رأي البنَّا- فإنه قد ركز نقده على تلك المفارقة الصارخة بين ما ينص عليه الدستور- خاصة في المادة ١٤٩ التي تقرر أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام- من ناحية، وبين التطبيق العملي الذي كان يتناقض تناقضًا صريحًا مع ما يقضي به مثل هذا النص من ناحية أخرى، طبقًا لما أكده في مناسبات كثيرة، وعليه فقد وجه

(١) انظر فيما بعد الفصل التالي من هذا الكتاب.

(٢) توجد نماذج كثيرة لتلك المقالات كتبها البنَّا في مناسبات مختلفة خاصة في أثناء فترة الحرب العالمية الثانية، ويراجع في ذلك ما كتبه بمجلة النذير الأسبوعية خلال العامين اللذين صدرت فيهما ١٩٣٨/ ١٩٣٩، وكذلك مقالاته بمجلة التعارف في أعدادها التي صدرت سنة ١٩٤٠، ومجلة الإخوان المسلمين النصف شهرية خلال الفترة من سنة ١٩٤٢ إلى ١٩٤٦.

(٣) نشرت معظم تلك الرسائل بمجلة النذير الأسبوعية خلال سنتها الأولى (١٩٣٨).

(٤) حسن البنَّا، رسالة المؤتمر الخامس، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ١٩٢.

(٥) المصدر السابق، ص١٩٢، ص١٩٣.

انتقادات صارمة إلى الدستور في بعض نصوصه، وإلى التناقض بين ما ينص عليه والطريقة التي يطبق بها في الواقع[1].

وانتقد أيضاً القوانين والنظام القضائي بصفة عامة، فالقوانين- حسب قوله-: «مستمدة من معين غير هذا المعين (الإسلام) ومستقاة من مصادر أوربية بحتة، بلجيكية وفرنسية ورومانية، وهي في كثير من كلياتها وجزئياتها تتناقض تناقضاً صارخاً مع التعاليم الإسلامية الصريحة...» كما أنها «لا تتفق مع طبيعتنا ولا تصلح في بيئتنا ولا تجدي في علاج أدوائنا ولا دليل أصدق من الواقع المشاهد» ويتلخص الحل- من وجهة نظر البنَّا- في ضرورة العودة إلى التشريع الإسلامي وضرورة توحيد المحكمة المصرية، والقضاء على الازدواجية في النظام القضائي، بحيث تكون هناك «محكمة واحدة إسلامية مصرية على أدق النظم وأحكم الإجراءات، عماد قانونها شريعة الله وحكم الإسلام»[2]. ولذلك جعل البنَّا المطالبة بالتشريع الإسلامي «في رأس برنامج الإخوان المسلمين»[3].

وأما بخصوص تعدد الأحزاب في ظل دستور ١٩٢٣، فقد شن البنَّا عليه حملات عنيفة من النقد والإدانة، ونظر إلى كل الأحزاب التي كانت موجودة في ذلك العهد نظرة واحدة تقريباً، مؤداها أنها أحزاب فاسدة ومفسدة لا برامج لها ولا مبرر لوجودها، ولا وظيفة تقوم بها سوى التهالك على السلطة «وكل يوم يقوم دليل جديد على فساد الحزبية في مصر وعلى سوء أثرها البالغ في كل مرافق الحياة»[4]، ومن ثم فقد دعا إلى ضرورة حلها جميعاً وتكوين

(١) أكد البنَّا باستمرار على وجود هذا التناقض ودعا إلى ضرورة تخليص الأمة من حرج الوقوع فيه بإحلال النظم الإسلامية محل كل نظام غير إسلامي، انظر على سبيل المثال:
- حسن البنَّا، القرآن والدستور، مجلة النذير- ٣١- ١- ١١ من ذي الحجة ١٣٥٧.
- حسن البنَّا، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي...، مجموعة الرسائل، م س ذ، ص٢٤١، ٢٤٢.

(٢) حسن البنَّا، مذكرة لوزير الحقانية في وجوب العمل بالشريعة الإسلامية، مجلة النذير -٧- ١- ١٣ جمادى الأولى ١٣٥٧.

(٣) انظر: حسن البنَّا، أفحكم الجاهلية يبغون... مجلة النذير- ٦- ١- ٦ جمادى الأولى ١٣٥٧ ولمعرفة تفاصيل آراء البنَّا وانتقاداته بخصوص النظام القضائي والقوانين التي كان معمولاً بها وقضية الشريعة انظر:
- حسن البنَّا، إلى صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر، مجلة النذير - ٢- ١- ٧ ربيع الثاني ١٣٥٧.
- حسن البنَّا، مقام الشريعة الإسلامية في مصر الإسلامية مهداة إلى رفعة رئيس الوزراء، مجلة النذير ٣٢- ١- ١٨ ذو القعدة ١٣٥٧.
- حسن البنَّا، توحيد القضاء، مجلة التعارف- ١١- ٥- ٢٦ ربيع الأول ١٣٥٩- ٤ مايو ١٩٤٠.

(٤) حسن البنَّا، كلمة الأسبوع، مجلة النذير - ٢٧- ١- ١٢ شوال ١٣٥٧.

«هيئة قومية واحدة باسم جديد تضم الأحزاب جميعًا، ومعهم كل ذوي الكفايات والمواهب، وتضع برنامجًا للنهضة على أساس من تعاليم الإسلام، مع تنازل كل حزب عن اسمه في سبيل الله والإصلاح»[١].

ولم يفتر في أي وقت من الأوقات عن توجيه النقد- على المنوال المشار إليه إلى الأحزاب السياسية كافة[٢]، وبرغم التحفظات التي -أثارها وما زال يثيرها -البعض حول موقف البنَّا الرافض للتعدد الحزبي[٣] على النحو المذكور، إلا أن موقف البنَّا كان متسقًا تمام الاتساق مع الأسس الفكرية التي أقام عليها رؤيته السياسية في الإصلاح والنهضة الشاملة في سياق الظروف العامة التي عاصرها من ناحية، ومن ناحية أخرى كان حريصًا أشد الحرص على أن يربط رفضه للحزبية بتلك الظروف والأوضاع في مقدمتها: وجود الاحتلال الأجنبي وهيمنته على الحياة العامة في البلاد، وكذلك إخفاق النخبة السياسية المصرية- بصفة عامة- في إدارة الحكم طبقًا لقواعد الديمقراطية النيابية السليمة، وفشلها في إنجاز أهم قضيتين آنذاك وهما: القضية الوطنية (التي كانت تعني في عمومها تحقيق الاستقلال والتحرر من الاستعمار) وقضية التقدم والنهوض الشامل بالمجتمع (أي إنجاز مهمة التحديث التي ارتبطت في أذهان النخبة السياسية المثقفة المتغربة بصفة عامة- بضرورة اقتفاء أثر النظم الغربية وتقليدها)[٤].

ولم يكتف البنَّا بتحميل بعض أوزار الإخفاق والفساد الشامل في المجتمع على الأحزاب والنخبة السياسية التي احترفت العمل السياسي لمصلحتها الخاصة، بل إنه عمَّق من نقده لتلك

---

(١) حسن البنَّا، إلى صاحبي السمو الأمير محمد علي وعمر طوسون، مجلة النذير- ٢- ١- ٧ ربيع الثاني ١٣٥٧.

(٢) انظر على سبيل المثال رسائله التالية:
- إلى مقام جلالة الملك فاروق الأول، مجلة النذير- ٢- ١- ٧ ربيع الثاني ١٣٥٧.
- إلى رؤساء الأحزاب السياسية المصرية جميعًا، مجلة النذير - ٣- ١- ١٤ ربيع الثاني سنة ١٣٥٧ انظر أيضًا: حسن البنَّا الإخوان والأحزاب: حول مقال التيمس. ج أ م ي- ١٩٧- ١- ١ غرة صفر ١٣٦٦- ٢٥ ديسمبر ١٩٤٦.

(٣) انظر على سبيل المثال:
عبد الله فهد النفيسي م س ذ س ص ٢١٦ حيث ينتقد وجهة نظر البنَّا في الحزبية، ولكن النفيسي لا مقنع عنده، من وجهة نظرنا في ما ذكره من انتقادات.

(٤) حول إدراك البنَّا لظروف المرحلة ومطالبته بإلغاء الأحزاب في سياقها انظر ما يلي:
- حسن البنَّا: الإخوان والأحزاب، حول مقال التيمس (م س ذ).
- حسن البنَّا، في سبيل بناء جديد، مجلة الكشكول الجديد العدد ١٧ أول ربيع الأول ١٣٦٧- ١٢/ ١٩٤٨.
- حسن البنَّا، نحن والديمقراطية والأحزاب، ج أ م ي- ٦٨- ١- ٢٣ شعبان ١٣٦٥- ٢٢ يوليو ١٩٤٦.

النخبة فأدانها بأنها ربيبة التنشئة الفكرية والسياسية الاستعمارية (الغربية) فهي متواطئة- بوعي أو بدون وعي- مع المحتل الإنجليزي ومستندة إلى تأييده لا إلى تأييد جماهير الشعب[1] وأشار إلى أن هناك هوة كبيرة تفصل بين تلك النخبة والجماهير، والسبب في رأيه هو «أن هؤلاء الساسة والحكام، ما بين موظف أو صديق أو نصير حسن الظن بالغاصبين»[2] كما أدانها لتراخيها في إنجاز المهامِّ الوطنية التي اقتضتها تلك المرحلة، وبصفة خاصة في أعقاب الحرب العالمية الثانية عندما تفاقمت المشكلات الداخلية وتصاعدت المطالبة الوطنية بالاستقلال وجلاء الاحتلال[3].

وبالإضافة إلى ما سبق، فقد وجه انتقاداته إلى سلوكيات النخبة السياسية والفكرية المتغربة بصفة عامة لخروجها على تعاليم الإسلام وآدابه، الأمر الذي كان من شأنه- حسب رأي البنَّا- أن يؤدي إلى غياب القدوة الصالحة واستمرار عوامل الفساد والتدهور في مختلف مرافق الحياة[4].

ب- نقد الأوضاع الاجتماعية بما كانت تشتمل عليه من جوانب أخلاقية وجوانب اجتماعية واقتصادية.

ففي الجانب الأخلاقي، انتقد البنَّا مظاهر التحلل وسلوكياته والانحراف والإباحية التي كانت متفشية في مختلف طبقات المجتمع- وخاصة في أوساط الطبقات الراقية[5] مثل البغاء[6]

(١) انظر: ميتشل، أيديولوجية..، م س ن، ص١٢٢.

(٢) حسن البنَّا، دولة المساجد ووطنية الربانيين، ج أ م ي- ١٤٥- ١- ٢٧ من ذي القعدة ١٣٦٥- ٢٣ أكتوبر ١٩٤٦.

(٣) المصدر السابق: المقال المشار إليه نفسه، وانظر أيضًا: حسن البنَّا، نحن والديمقراطية والأحزاب (الحلقة الثالثة) ج أم ي - ٧- ١- ٢٥ شعبان ١٣٦٥- ٢٤ يوليه ١٩٤٦.

(٤) انظر على سبيل المثال المذكرة التي وقعها البنَّا ورفعها باسم مكتب الإرشاد إلى محمد محمود باشا، ج أ م ي- ٥٦- ١- ١٠ شعبان ١٣٦٥- ٩ يوليه ١٩٤٦.

(٥) انظر، حيث يشير إلى المتاعب التي كان يواجهها البنَّا في تعامله مع الطبقات الراقية بسبب بعض سلوكياتها غير السوية، وكيف أن تلك السلوكيات كانت تمثل عقبة من عقبات التغيير:

-Dunne، Religious، p 70.

ومثال على مواقف البنَّا المهاجمة لبعض السلوكيات المستفزة لتلك الطبقات انظر الفتوى التي قالها في «حكم اقتناء الكلاب» ج أ م س، ١٦- ١- ١٣ رجب ١٣٥٢.

(٦) ظل البغاء يمارس في مصر رسميًا ويحميه القانون حتى ألغي نهائيًا سنة ١٩٤٦، ومثال على احتجاج البنَّا على وجود تلك الظاهرة انظر: مذكرة جمعية الإخوان المسلمين بالإسماعيلية بشأن البغاء الرسمي، مجلة الفتح- ٣٠٤- ٧- ٢ ربيع الثاني ١٣٥١.

والمقامرة والخمر والرشاوى والاختلاسات والغش والنفاق[1]، وما شابه ذلك مما كان يشير في محصلته النهائية إلى انهيار منظومة القيم الإسلامية التي تضبط سلوكيات الفرد- ومن ثم المجتمع- في حياته اليومية، وكان من الطبيعي أن يرد البنَّا أسباب هذا التدهور في كافة صوره إلى الابتعاد عن التمسك بقيم الإسلام وتعاليمه، والانجراف في اتجاه تقليد نمط الحياة الغربية، ولهذا فقد هاجم بضراوة، وسائل الإعلام والكتابات التي كانت تروج تلك الأفكار الهدامة وتشيع قيم التحلل والإباحية، وكثيراً ما طالب أولي الأمر- آنذاك- بمصادرتها أو على الأقل مراقبة[2] بعض المجلات والصحف والكتابات التي لا تقيم للأخلاق وزنًا وتحض على الرذيلة.

ولم يكتف البنَّا بانتقاد مظاهر التدهور الأخلاقي، ولكنه ربط باستمرار بين ضرورة التمسك بالقيم والفضائل الأخلاقية التي يأمر بها الإسلام، وبين إمكانية المُضيِّ قدمًا في سبيل تحقيق النهضة الشاملة والانعتاق من السيطرة الأجنبية[3]، ولقد كان البنَّا موفقًا غاية التوفيق في الربط بين قضية الأخلاق وقضية النهضة وتحقيق الاستقلال، وذلك باعتبار أن التمسك بالفضائل الأخلاقية يساعد على تحقيق استقلالية الأمة وحفظ هويتها المتميزة، وضمن هذا الإطار فليس ثمة غضاضة فيما دعا إليه وطالب به من ضرورة مصادرة الصحف والمجلات والسينمات والمسارح والكتابات التي كانت تشيع قيم التحلل والفساد الخلقي في صفوف الأمة، وحق ما قاله: «إن الأمة الناهضة أحوج ما تكون إلى الخلق.. الخلق الفاضل القوي المتين والنفس الكبيرة العالية الطموح، إذ إنها ستواجه من مطالب العصر الجديد ما لا تستطيع الوصول إليه إلا بالأخلاق القوية الصادقة...»[4].

(١) كتب البنَّا كثيراً مهاجمًا تلك الظواهر والسلوكيات وداعيًا إلى الالتزام بالسلوك الإسلامي القويم، انظر على سبيل المثال، مقالاته التالية:
- الحمد لله، ج أ م س- ٢٥- ١- ١٨ رمضان ١٣٥٢.
- حول حوادث تحطيم الحانات، مجلة النذير- ٢- ٢- ٨ محرم ١٣٥٨.
- خلق، ج أ م س- ٢٣٠٦- ١١ جمادى الآخرة ١٣٦ 2_مايو ١٩٤٧.

(٢) من ذلك مطالبته وزير الداخلية سنة ١٩٣٨ بمصادرة دور بعض المجلات الفرنسية التي كانت تنشر صوراً وموضوعات جنسية فاضحة، انظر:
- حسن البنَّا، المجلات الباريسية المتهتكة، بمجلة النذير- ١- ٣٠١ ربيع الأول ١٣٥٧.
- حسن البنَّا، الأسرة المسلمة، ج أ ن ش- ١١- ٢٧٢ جمادى الأولى ١٣٦٣- ٢٠ مايو ١٩٤٦.

(٣) انظر حسن النبا وإلى أي شيء ندعو الناس، م س ذ ص ٨٥، وانظر أيضًا ميتشل، أيديولوجية....، م س ذ ص ١٣٠- ١٣٣.

(٤) حسن النبا، نحو النور...، م س ذ، ص٨١.

أما بالنسبة للقضايا الاجتماعية والاقتصادية التي كانت مثارة خلال تلك الحقبة، فقد كانت ممثلة في ثلاث قضايا أساسية هي: قضية المرأة، وقضية الأمية، وقضية العدالة الاجتماعية(١)، بما كانت تشتمل عليه من مشكلات الفقر والمرض والفوارق الطبقية والاستغلال الرأسمالي، وقد تناول البنّا تلك القضايا بالنقد، وطرح التصورات التي رآها كفيلةً بمعالجتها، ونظرًا لأهمية ما قدمه بهذا الصدد من أفكار، وما قام به من جهود فسوف يُبحث بشيء من التفصيل كما يلي:

١-قضية المرأة

كانت قضية المرأة مثارة منذ مطلع القرن الحالي، وخاصة مع صدور كتابَيْ قاسم أمين: المرأة الجديدة وتحرير المرأة، وصارت محورًا من محاور الصراع والجدل الفكري بين الاتجاهات المختلفة خلال العشرينيات والثلاثينيات على نحو ما سبق بيانه في الفصل الأول من هذا الكتاب. وقد سبقت الإشارة أيضًا إلى أن البنّا قد اهتم بالمرأة منذ بداية تأسيسه للجماعة.

أما ما سيُتَنَاوَل هنا فهو ما يتعلق برؤيته النقدية وتصوراته الإصلاحية لأوضاع المرأة وقضاياها في المجتمع المصري بشكل عام. ويمكن تقسيم جهوده في هذا الصدد إلى جانبين:

الأول هو قيامه بنقد التوجه التغريبي ومهاجمته وما أسفرت عنه جهود في دفع المرأة المصرية إلى تقليد المرأة الأوربية تقليدًا أعمى، فقد انتقد بشدة سفورها، واختلاطها بالرجال ومطالبتها المساواة بهم فيما يتعلق بأحكام الأحوال الشخصية (كحق الطلاق. وتعدد الزوجات، والميراث. . . إلخ) وكل ذلك كان- من وجهة نظره- «ليس من الإسلام في شيء، وهو بضاعة أجنبية لا تَمُتُّ إلى الإسلام بأي صلة، وكان لها في حياتها الاجتماعية أسوأ الآثار»(٢).

ومع ذلك لم يرفض البنّا إمكانية إفادة المرأة المسلمة مما قد يكون لدى المرأة الأوربية من إيجابيات، فلم ينكر مثلاً «أن لكثير من نساء الغرب فضائلهن ومزاياهن من حيث سعة

---

(١) لم تتبلور قضية العدالة الاجتماعية في مصر بشكل واضح إلا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، حيث صارت من أهم قضايا تلك المرحلة، متزامنة مع القضية الوطنية وقضية فلسطين، ولعل تأخرها على هذا النحو كان من بين الأسباب التي جعلتها تأتي دومًا في مرتبة متأخرة كثيرًا عن القضية الوطنية لدى كافة القوى والتيارات السياسية المصرية في مرحلة ما قبل انتهاء الحرب العالمية الثانية.

(٢) حسن البنّا، المرأة المسلمة، مجلة المنار العدد العاشر، المجلد الخامس والثلاثون شعبان ١٣٥٩ - سبتمبر ١٩٤٠.

المدارك، والاضطلاع بأعباء الحياة وبث كثير من المبادئ الصالحة في نفوس أبنائهن»[(١)] ولكن مشكلة المرأة الشرقية (المسلمة) كما يقول البنَّا هي تقليدها للمرأة الأوربية «في ناحية التَبَرُّج والتزين والإغراق في الإباحية والاختلاط»[(٢)] دون أن تهتم بإيجابياتها الحقيقية.

أما الجانب الثاني: فهو قيامه بطرح تصوراته واجتهاداته الخاصة حول قضايا المرأة التي كانت مثارة آنذاك: مثل قضية خروجها للعمل، وقضية مشاركتها في العمل السياسي وتولي المناصب العامة في الدولة. . . . إلخ. والذي يبدو بصفة عامة أن البنَّا قد انطلق في رؤيته حول تلك القضايا من ثلاث قناعات أساسية: الأولى: هي أن البيت هو مكان عمل المرأة الأساسي، فالإسلام -كما يقول البنَّا- «يرى للمرأة مهمة طبيعية هي المنزل والطفل. . . وأن تتفرغ للبيت فهي ربته وملكته»[(٣)].

والثانية: هي أن الإسلام قد أعطى لها كافة الحقوق الشخصية والمدنية والسياسية، وفي الوقت نفسه وضع لها ضوابط تجب مراعاتها عند ممارسة تلك الحقوق[(٤)]. وأما الثالثة فهي ضرورة أن تتاح الفرصة كاملة أمام المرأة الشرقية (المسلمة) لكي «تبلغ أقصى حدود الكمال الممكن»[(٥)].

وعلى هدي تلك القناعات، دعا البنَّا إلى ضرورة «تعليم المرأة وتثقيفها وتهذيبها وتربيتها»[(٦)] مع مراعاة أن يكون تعليمها وتثقيفها مفيداً لها في أدائها لوظيفتها الأساسية في تربية الأجيال. وقد ضرب أمثلة لما يجب أن تتعلمه المرأة، فذكر أن لها أن تتعلم كل ما يلزم مهمتها «كالقراءة والكتابة والحساب والدين وتاريخ السلف الصالح، وتدبير المنزل والشئون الصحية ومبادئ التربية وسياسة الأطفال» وذكر أيضًا أن «العلوم التي لا حاجة للمرأة بها عبث لا طائل تحته وخير لها أن تصرف وقتها في النافع المفيد (. . .) فهي ليست في حاجة إلى التبحر في اللغات المختلفة، أو دراسة الحقوق والقوانين، وحسبها في ذلك ما يحتاج إليه عامة الناس»[(٧)].

(١) حسن البنَّا، المرأة المسلمة على مفترق طريقين: بمناسبة المؤتمر النسائي الدولي بإستامبول، ج أ م س- ٢- ٣- ٢٠ المحرم ١٣٥٤- ٢٣ إبريل ١٩٣٥.

(٢) حسن البنَّا، المصدر السابق، المقال نفسه.

(٣) حسن البنَّا، المرأة المسلمة، مجلة المنار ١٠/ ١٣٥ (م س ذ).

(٤) انظر تفاصيل وجهة نظره: حسن البنَّا، المرأة المسلمة، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص٢٩٦.

(٥) حسن البنَّا، المرأة المسلمة في مفترق طريقين. . .، (م س ذ).

(٦) حسن البنَّا، وظيفة المرأة في الحياة، ج أ م س- ١٨- ١- ١١ ربيع الثاني ١٣٥٢.

(٧) حسن البنَّا، المرأة المسلمة، مجلة المنار ١٠/ ٣٥ (م س ذ).

وهذا التحديد- الضيق نسبيًا- لمجالات التعليم التي نادى بها البنَّا للمرأة، يتفق تمام الاتفاق مع رأيه في قضية عمل المرأة حيث المنزل هو محل عملها، وكذلك مع تصوره الأساسي لوظيفتها ودورها في المجمع بصفة عامة.

ويتلخص رأيه وتصوره في هذا الصدد في قوله: «إن الإسلام حرم مزاولة المرأة للأعمال العامة خارج بيتها»[(١)]، حتى لا يكون هناك تعارض مع مهمتها الطبيعية وهي الأمومة والتي يجب أن تتفرغ لها، ويتساءل البنَّا مستنكرًا «متى فرغت المرأة من شئون بيتها لتقوم على سواه؟ ويقول: «فإذا كان من الضرورات الاجتماعية ما يلجئ المرأة إلى مزاولة عمل آخر غير هذه المهمة الطبيعية لها فإن من واجبها حينئذ أن تراعي هذه الشرائط التي وضعها الإسلام لإبعاد فتنة المرأة عن الرجل وفتنة الرجل عن المرأة، ومن واجبها أن يكون عملها هذا بقدر ضرورتها، لا أن يكون هذا نظامًا عامًا من حق كل امرأة أن تعمل على أساسه»[(٢)].

أما عن مشاركة المرأة في الحياة السياسية (مثل حقها في الانتخاب والترشيح لعضوية البرلمان وتولي المناصب العامة في الدولة) فهو يرى أن الإسلام- من حيث المبدأ- أعطى لها كافة الحقوق ومنها الحقوق السياسية[(٣)]، بيد أنه على ضوء الظروف التي كان يمر بها المجتمع المصري في ذلك العهد رأى عدم السماح لها بالمشاركة في الانتخابات «لا ناخبة ولا منتخبة»[(٤)]. وقد برر البنَّا هذا الموقف بأن الكثيرين من الرجال الذين منحوا هذا الحق (أكثر من ٦٠٪ منهم) «لا يحسنون استخدامه، ولا يهتمون بحق الانتخاب، ولا يعرفون كيف ينتفعون به أو يضعونه موضعه» ويقول «إذا كانت هذه حال الرجال في بلادنا، كان الأولى بنا أن نهتم بتربية هؤلاء الرجال تربية وطنية صحيحة تغرس المعاني السياسية العليا في أنفسهم»[(٥)].

هذا عن موقفه من حقها ناخبةً، أما بالنسبة لحقها في التَرَشُّح لعضوية البرلمان فقد رفض أيضًا السماح لها بالتَرَشُّح لعضويته إذ إن عضويتها به «تتنافى مع خطر الخلوة والاختلاط بالأجانب، وتتنافى كذلك مع تحريم النظر، وتؤدي إلى كثير من المفاسد ومن قواعد الدين سد ذرائع الفساد، وهذا من أكبرها ولا شك»[(٦)] وقد ذكر البنَّا هذا الرأي في تعليقه على حديث

(١) انظر تفاصيل وجهة نظر البنَّا بهذا الصدد في مقاله: المرأة المسلمة، مجلة المنار العدد (١٠) المجلد (٣٥) (م س ذ).
(٢) المصدر السابق، المقال المشار إليه نفسه.
(٣) حسن البنَّا، المرأة المسلمة، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص٢٩٦.
(٤) حسن البنَّا، وحي رمضان: كيف أنصف القرآن المرأة؟ (م س ذ).
(٥) حسن البنَّا، من أهداف الدعوة: الأسرة المسلمة أيضًا، ج أ م ن ش- ١٢- ٢- (م س ذ).
(٦) حسن البنَّا، حول حديث فضيلة شيخ الأزهر: عن ثياب المرأة ومركزها في الحياة العامة، مجلة النذير- ١٩- ٢- ٨ جمادى الأولى ١٣٥٨ (١٩٣٩).

نشرته مجلة روز اليوسف (سنة ١٩٣٨) منسوبًا لشيخ الأزهر الشيخ مصطفى المراغي قال فيه «إن الدين أباح للمرأة أن تبيع وأن تشتري، وأباح لها الشهادة أمام القاضي ونظارة الوقف والوصاية، وعلى وجه التقريب منحت المرأة كل ما يجوز للرجل إذا استثنينا مركز القضاء الجنائي وخلافة الإسلام فيصح للمرأة أن تكون وزيرة وأن تكون عضواً بالبرلمان»(١).

وقد أبدى البنَّا تحفظات كثيرة على ما ذهب إليه الشيخ المراغي، فوافق على بعضه وفند بعضه الآخر، واحتج لرأيه حول ذلك بقوله: «إن المرأة لا تكون وزيرة ولا عضواً في البرلمان بحال، فإن مقتضى إسناد هذه الأعمال إليها الخلوة مع غير ذي محرم، والمرأة ما دامت قد تعرضت لمزاولة الأعمال العامة فهي عرضة للخلوة بكل من أراد الخلوة بها، وكيف يكون الحال لو أراد رئيس الوزراء أو رئيس البرلمان أن يخلو بالوزيرة أو النائبة ليتفاهم كل منهما معها في شئون خاصة، وكيف يكون الحال لو أراد سفير دولة أجنبية أن يفعل ذلك؟ هل تمتنع عن هذا اللقاء أو تشترط إحضار محرم من محارمها»(٢).

والحاصل أن البنَّا كان يرى عدم جواز عضوية المرأة بالبرلمان، وعدم جواز توليها المناصب العامة في الدولة كالوزارة وولاية القضاء فضلاً عن منصب الرئاسة العامة للدولة، كما أنه رأى أن خروجها للعمل لا يكون إلا لضرورة اجتماعية تضطرها إلى ذلك، بحيث يكون عملها خارج البيت استثناءً وليس قاعدة، وعليها أن تراعي قدر هذه الضرورة، وأن تلتزم بآداب الإسلام في حالة خروجها، وأن يتناسب العمل الذي تلتحق به مع طبيعتها وإمكانياتها كامرأة، وأن لها أن تتعلم «وترتقي في التعليم ما شاءت ولكن في حدود ما يناسبها «وفي بعد تام عن الفتيان بعد سن التعليم الأولي»(٣).

ولا يمكن فهم تلك الآراء التي ذهب إليها البنَّا إلا ضمن ظروف المجتمع المصري آنذاك، بما

(١) انظر: المصدر السابق، المقال نفسه، وقد نقل البنَّا هذه الفقرة عن مجلة روز اليوسف التي نسبتها للشيخ المراغي.

(٢) حسن البنَّا، حول حديث فضيلة شيخ الأزهر . . . (م س ذ) ومما يذكر أن الدكتور مصطفى السباعي (مسؤول الإخوان المسلمين بسوريا سابقًا وأحد تلامذة حسن البنَّا) قد أخذ برأي يقترب كثيراً مما أخذ به البنَّا ولمعرفة تفاصيل رأيه انظر: مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون (بيروت، دمشق: المكتب الإسلامي، الطبعة السادسة ١٤٠٤- ١٩٨٤) ص ١٥٥- ١٦١.

(٣) حسن البنَّا، مستقبل الثقافة في مصر، للحقيقة والتاريخ (نص مذكرة الإخوان المسلمين إلى معالي وزير المعارف وفضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر، ليسمع الدكتور طه حسين)، مجلة النذير- ٦- ٢- ٦ صفر ١٣٥٨.

كانت تشتمل عليه من قضايا وأوضاع اجتماعية واقتصادية وسياسية سبق لنا تناولها[١]، كما لا يمكن فهمها دون اللجوء إلى التأويل أو التبرير، حيث نرى أن تلك الظروف قد دفعت البنَّا إلى التشدد، ربما أكثر مما يجب بخصوص ممارسة المرأة لحقوقها السياسية، ويبدو أن تشدده في هذا المجال على النحو المذكور ربما كان سببًا من أسباب ضعف الحركة النسائية بجماعة الإخوان المسلمين، والمقصود بالضعف هنا هو محدودية تنظيم «الأخوات المسلمات» ومحدودية مشاركته في شئون الحياة العامة بالمقارنة بما كان عليه حال «الإخوان المسلمين».

ويبدو أيضًا أن هذا الضعف لم يكن خاصًا «بالأخوات المسلمات» بل كان سمة عامة في نشاط الحركة النسائية المصرية في تلك الحقبة. ويمكن القول أيضًا إنه لم يكن من المنتظر ولا من المطلوب أن تقتحم المرأة ميادين الحياة العامة وقضاياها المثارة- خلال الثلاثينيات والأربعينيات- مثلما كان يفعل الرجل في تلك الحقبة، سواء بسواء، وهو ما أدركه البنَّا إدراكًا جيدًا.

ومن بين التفسيرات الوجيهة لآراء البنَّا السابق عرضها حول قضايا المرأة -وخاصة ما ذهب إليه من عدم جواز مشاركتها في الانتخابات وعدم جواز عضويتها بالبرلمان- أن توليها منصب الوزارة ما يراه الأستاذ/ محمد فريد عبد الخالق (وهو من أقدم تلامذة البنَّا) إذ يقول: «إن الأدلة والحجج الشرعية التي ذكرها الإمام الشهيد، وهو يعرض آراءه حول قضايا المرأة (المذكورة) لا تتعلق بتقرير أصل الحكم في تلك القضايا، بقدر ما تتعلق بالتحذيرات والتحفظات التي ذكرها مثل خطر الخلوة وتحريم النظر، والاختلاط، وكلها كما ترى أمور لا خلاف حول ضرورة العمل على منع وقوعها بحيث إذا ضمنا عدم وقوعها انتفى ما يمنع المرأة من المشاركة السياسية ناخبة ومنتخبة ووزيرة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن البنَّا كان لفرط حساسيته من خطر الذوبان في نمط الحياة الأوربية- خاصة في ظل الاحتلال ونشاط دعاة التغريب والأوربة- ولرفضه المبدئي انسياق المرأة المسلمة في تيار تقليد المرأة الأوربية، ولإيمانه الشديد بأهمية التربية التي تقوم أساسًا على (الفرد والأسرة)، لكل هذا كان حريصًا أشد الحرص على المرأة من أن تتسرب إليها عوامل الفساد أو أن تكون سببًا في هذا الإفساد، لأن ذلك إن حدث فسيكون على حساب خطته الأساسية في الإصلاح، تلك الخطة التي تجعل من البيت مؤسسة تربوية عمادها وأساس نجاحها هو المرأة الصالحة والرجل الصالح، واعلم أن الإمام الشهيد كان ينطلق في آرائه المتعلقة بالمرأة باعتباره داعية إصلاح إسلامي وليس باعتباره زعيمًا سياسيًا يسعى لتحقيق مكاسب آنية كأن يطالب بمشاركة النساء في الانتخابات لكسب أصواتهن مثلاً»[٢].

(١) انظر الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب.

(٢) من مقابلة أجراها المؤلف يوم ٧/ ٥/ ١٩٩٠ مع الأستاذ/ محمد فريد عبد الخالق، حول هذا الموضوع.

وإضافة إلى ما سبق فإنه إذا ما قورنت أحوال المرأة (المصرية) الآن بما كانت عليه في الثلاثينيات والأربعينيات فلا شك أن أحوالها آنذاك ستبدو جد متواضعة، من حيث نسبة عدد المتعلمات وأيضًا من حيث أنواع التعليم ومستوياته المتاحة أمامها والنشاطات العامة التي تشارك فيها، ومن ثم يمكن القول إن البنَّا في رؤيته وموقفه بخصوص قضاياها- على النحو السابق بيانه- كان آخذًا باعتباره ظروف مجتمعه ومقتضياته العملية، مع حرصه على تهيئة المَنَاخ الملائم والإمكانيات اللازمة لكي تشارك وتسهم في الحياة العامة بما يتلاءم مع طبيعتها ووظيفتها الأساسية- من وجهة النظر الإسلامية- وكان من نتائج جهوده العملية المبكرة في هذا المجال على سبيل المثال، إنشاء «مدرسة أمهات المؤمنين» ملحقة بأول مسجد للدعوة بناه الإخوان بالإسماعيلية، وتكوين أول فرقة للأخوات المسلمات، ووضع أول لائحة للأخوات المسلمات في (غرة المحرم ١٣٥٢/ ٢٦ أبريل ١٩٣٣م)[١] ولكي يؤكد على أهمية قسم الأخوات بالجماعة نص في تلك اللائحة على أن «رئيس الفرقة- الأخوات المسلمات- هو المرشد العام لجمعيات الإخوان المسلمين ويتصل بأعضائها وكيلة عنه تكون صلة بينهن وبينه»[٢] ولكنه ما لبث حتى أسند رئاسة فريق الأخوات إلى قيادة نسائية بارزة هي السيدة لبيبة أحمد[٣] وكانت كاتبة صحفية ذات توجه إسلامي إذ أصدرت مجلة (النهضة النسائية) ورأست تحريرها لمدة طويلة من قبل تأسيس جماعة الإخوان المسلمين. وفي سنة ١٩٤٤ تحولت فرقة الأخوات المسلمات إلى قسم الأخوات المسلمات وبدأت تظهر ثمار خطة التربية التي اتبعها البنَّا منذ مرحلة الإسماعيلية- لتهيئة المرأة للمشاركة في الحياة العامة. فعلى سبيل المثال نجد:

أنه في مارس ١٩٤٦ تقدم قسم الأخوات إلى السفير البريطاني بالقاهرة «بمذكرة احتجاج على اعتداءات جنود الجيش البريطاني على الآمنين من المصريين»[٤] كما نجح البنَّا في جذب بعض القيادات النسائية النشطة إلى جماعة الإخوان- ومن ثم إلى الانخراط في عضويتها وتدعيم تنظيم الأخوات المسلمات وزيادة فاعليته- ومن أبرز تلك القيادات الداعية/ زينب

(١) انظر النص الكامل لتلك اللائحة: حسن البنَّا، مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) المصدر السابق نفسه، والسيدة/ لبيبة أحمد عبد النبي، كانت من فضليات نساء مصر، أصدرت مجلة «النهضة النسائية» وفيها دافعت عن تقاليد المرأة الشرقية (المسلمة) في مواجهة موجات التحلل وتقليد الغرب. ويذكر عنها أنها انقطعت للعبادة في السنين الأخيرة من حياتها، وتوفيت سنة ١٩٥١ عن نحو ثمانين عامًا. انظر الزر كلي، الأعلام. . . .، ٥/ ٢٤٠.

(٤) انظر: محمد عبد الحليم، الإخوان. . . .، م س ذ، ١/ ٢٥٤.

الغزالي الجبيلي وكانت آنذاك رئيسة لجمعية السيدات المسلمات ورئيسة لتحرير مجلة تحمل اسم الجمعية «السيدات المسلمات».

وقد روت لي في مقابلة أجريتها معها[1]، أن البنَّا قد دعاها لتلقي محاضرة بالمركز العام للإخوان المسلمين سنة (١٣٥٩/ ١٩٤٠م) - على ما تذكر - وبعد المحاضرة عرض عليها فكرة «ضم جمعية السيدات المسلمات» إلى «فرقة الأخوات المسلمات» بيد أن هذه الفكرة لم تتحقق آنذاك. ولكن بعد أن مضت عدة سنوات وقبيل صدور قرار حل جماعة الإخوان في ديسمبر ١٩٤٨، قامت «زينب الغزالي» «رئيسة السيدات المسلمات» بمبايعة حسن البنَّا، المرشد العام للإخوان المسلمين وطبقًا لما روته قالت له: «أبايعك على الموت في سبيل الله وقيام دولة الإسلام الحاكمة»[2].

ومما سبق يتضح أنه لا يمكن الحكم - حكمًا نهائيًا أو دقيقًا - على رؤية البنَّا وموقفه من قضايا المرأة بصفة عامة نظرًا لأن تجربته بهذا الصدد لم يُقَدَّر لها الاكتمال.

ومما سبق يمكن أن نخلص إلى القول بأن جهود البنَّا في مجال الاهتمام بالمرأة وقضاياها كانت متسقة مع إطاره الفكري الإسلامي العام من ناحية ومع خطته الأساسية للإصلاح من ناحية أخرى، كما أنه كان متأثرًا في بعض آرائه المتعلقة بدور المرأة بظروف وأوضاع المجتمع المصري في المرحلة التي عاصرها.

٢- مشكلة الجهل وانتشار الأمية

أدرك البنَّا - منذ كان طالبًا بدار العلوم[3] - مدى خطورة مشكلة الجهل والأمية الموجودة على أوسع نطاق في المجتمع المصري. ومنذ البداية أخذ اهتمامه بهذه المشكلة صورًا عملية

(١) ولدت زينب الغزالي الجبيلي في (٨ ربيع الأول ١٣٣٦/ ٢ يناير ١٩١٧م) بقرية ميت يعيش مركز ميت غمر مديرية المنصورة - وتعلمت بجهودها الذاتية فلم تلتحق بالمدرسة وقد جذبتها - لمدة قصيرة - الحركة النسائية التي قادتها هدى شعراوي، ثم قامت بتأسيس جمعية السيدات المسلمات وذلك في سنة ١٩٣٧، ورأست تحرير مجلتها «السيدات المسلمات» التي تغير اسمها بعد ١٩٥٢ لتصبح «الوعي الجديد». وقد انخرطت في أنشطة جماعة الإخوان المسلمين بعد ذلك وسافرت إلى فينا سنة ١٩٥٣ لحضور مؤتمر نسائي عالمي - بعد أن وافق على سفرها الأستاذ/ حسن الهضيبي المرشد العام للإخوان آنذاك - وأسهمت بدور فعال في إفادة تنظيم الإخوان المسلمين بعد أحداث سنة ١٩٥٤. واعتقلت في أحداث ١٩٦٥. ولها عدة كتب منها «أيام من حياتي» و«أسماء الله الحسنى» وقد انتهت من تفسير القرآن الكريم، وأسمته «مع كتاب الله» وربما كان أول تفسير للقرآن تكتبه «مسلمة».

(٢) من مقابلة أجراها المؤلف مع الداعية زينب الغزالي في (٢٣ من ذي الحجة ١٤٠٧/ ١٧ أغسطس ١٩٨٧م).

(٣) كان مما سجله البنَّا في موضوع الإنشاء الذي كتبه في امتحان التخرج أنه يأمل في أن يكون «مرشدًا معلمًا» يقضي النهار في تعليم الأبناء، ويقضي الليل في تعليم الآباء . . . انظر: مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص٦٠. كما كان مشروعه الأول بعد بناء مسجد الإسماعيلية هو بناء «مدرسة التهذيب» انظر المصدر نفسه ص ٧٧.

مختلفة كان من أهمها تنظيم الدروس لمحو الأمية، إنشاء المدارس في مختلف أنحاء البلاد[1]، وجعل من مهامِّ شُعَب جماعة الإخوان أن تقوم بدور تثقيفي وتعليمي إلى جانب وظائفها الأخرى[2].

وعلى مستوى التحليل النظري لهذه المشكلة يتضح أنه ربطها بتدهور النظام الاجتماعي في مصر آنذاك، واعتبرها عقبة في سبيل التطور السياسي، ودليلاً على وجود خلل بالمجتمع القائم إذا ما قيس بما يجب أن يكون عليه كمجتمع إسلامي.

ففي معرض انتقاده للجوانب المختلفة للنظام الاجتماعي في مصر في تلك الفترة، انتقد بمرارة كون مصر «لازالت بها آلاف كثيرة ممن لا يخط الألف، ولا يزال عدد المتعلمين فيها لا يجاوز الخُمس (٢٠٪) من بينهم تلاميذ المدارس الإلزامية الذين لا يحسنون شيئًا، وكثير منهم لا يتجاوز شهادة إتمام الدارسة الابتدائية، حتى الذين تعلموا تعليمًا عاليًا لا تنقطع الشكوى من أن مؤهلاتهم العلمية لا تمكنهم من النجاح الكامل في الحياة العملية»[3] وأرجع البنَّا تلك المشكلة إلى «فساد النظام الاجتماعي في مصر» ودعا صراحة إلى ضرورة «تحطيمه وأن نستبدل به نظامًا اجتماعيًا خيراً منه»[4].

ومن ناحية أخرى كان البنَّا مدركًا خطورة استمرار مشكلة الجهل ونسبة الأمية المرتفعة في المجتمع لأن ذلك معناه «عدم إمكانية الإفادة من التنظيم الحديث للحياة السياسية، إذ في ظل حالة الأمية تصبح الانتخابات عديمة الجدوى، كما يتعذر- نتيجة لذلك أيضًا- تطبيق أصل هام من أصول النظام السياسي الإسلامي الذي ينادي به، وهو المتمثل في احترام إرادة الأمة، «لأنه إذا كانت النسبة الغالبة من الشعب جاهلة فكيف يتسنى لها التعبير عن إرادتها أو كيف يمكن أن يخضع الحاكم لقوة الرأي العام» ولهذا تشدد البنَّا في انتقاده لمن كانوا يطالبون بمنح المرأة حق الانتخاب في حين أن أكثر من ٦٠٪ من الرجال الذين منحوا هذا الحق «لا يهتمون

(١) اهتم البنَّا اهتمامًا كبيراً بإنشاء المدارس، وفي سنة ١٩٤٦ تكونت لجنة خاصة بجماعة الإخوان لإنشاء سلسلة من المدارس الابتدائية والثانوية (الإعدادية) والخاصة، بلغت حسب ما ذكره البنَّا سنة ١٩٤٨ أكثر من ألفي مدرسة، إذ ذكر أن كل شعبة من شعب الإخوان، الألفين، أنشأت مدرسة أو أكثر. وحول دور الإخوان في محاربة الجهل ومحو الأمية بصفة خاصة انظر: - محمد شوقي زكي، الإخوان المسلمون، م.س. ذ. ص ١٧٧- ١٨٢.

(٢) انظر: علي عبد الحليم محمود، وسائل التربية، م. س. ذ، ص ١٠٨-٣٣٤، حيث يعرض الوسائل السبع التي انتهجها الإخوان من خلال الهيكل التنظيمي للجماعة.

(٣) حسن البنَّا، المؤتمر السادس، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص ٣٣٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٣٥.

بالانتخاب ولا يعرفون كيف ينتخبون»[1] وطالب بالاهتمام أولاً بالقضاء على الجهل والأمية الأبجدية والسياسية المتفشية في المجتمع[2].

ولا ننسى أن الرجل خريج مدرسة (كلية) متخصصة في تخريج المعلمين، وقد عمل طول عمره معلمًا حتى تقاعد لتلبية مطالب الحركة. ولا شك أن أي معلم مشغول بالإصلاح الاجتماعي وإعادة البناء الوطني على أسس جديدة سوف يلفته ويسترعي اهتمامه في بداية الأمر، مشكلة الجهل والأمية، من بين سائر مشكلاتنا الاجتماعية، كما أن حسن البنَّا يعد في مدرسة الإصلاح امتداداً لمحمد عبده وهو كما يصفه العقاد (عبقري التعليم) وقد غرس الوعي بهذه المشكلة في ضمير تلك المدرسة، فالتعليم هو سبيل التغيير الحقيقي قبل سائر الوسائل الأخرى. وثمة سبب أساسي كان يجعل البنَّا منزعجًا أشد الانزعاج من تفاقم مشكلة الجهل، هذا السبب يرجع إلى ما تنص عليه مبادئ وتعاليم الإسلام من أن نشر العلم سمة من سمات المجتمع الإسلامي طالما أن «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» وفي ظل ظروف المعاصرة يصبح التمسك بتلك المبادئ أكثر إلحاحًا، وفي رأي البنَّا أنه «كما تحتاج الأمم إلى القوة كذلك تحتاج إلى العلم الذي يؤازر هذه القوة (. . .) والإسلام يجعل العلم فريضة من فرائضه كالقوة ويناصره وحسبك أن أول آية نزلت من كتاب الله هي: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ① خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ② اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ③ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ④ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[3] [العلق: ١-٥].

ويمكن القول في عبارة موجزة إن البنَّا انطلاقًا من إيمانه بأن العلم ركيزة أساسية من الركائز التي يقوم عليها المجتمع المسلم، وانطلاقًا من اعتقاده بأن الإسلام في أحد جوانبه «ثورة على الجهل»[4]، دعا مع الداعين آنذاك- إلى أن تكفل الدولة للشعب حق التعليم كما تكفل له الخبز[5]، ولم يقتصر على مجرد الكلام النظري وإنما قرنه- كعادته دائمًا- بالتطبيق العلمي على النحو الذي أظهرته جهود جماعة الإخوان في مجال التعليم بصفة عامة، ومحو الأمية بصفة خاصة طبقًا لما سبقت الإشارة إليه. بقيت بعد ذلك القضية الاجتماعية والاقتصادية وهي ما ستُتَنَاوَلُ على حدة في بند مستقل نظراً لأهميتها التي تتطلب عرضها بشيء من التفصيل.

(١) حسن البنَّا، من أهداف الدعوة، الأسرة المسلمة أيضًا. ج.أ.م.ن.ش. ١٢/ ٢/ ١٩٤٦، سبقت الإشارة إليه.

(٢) المصدر السابق، المقال المشار إليه نفسه.

(٣) حسن البنَّا، نحو النور، ضمن مجموعة الرسائل، م.س.ذ، ص٨٠.

(٤) حسن البنَّا، ثورة، ج.أ.م.ي. ١١٧-١-٢٣ شوال ١٣٦٥-١٩ سبتمبر ١٩٤٦.

(٥) حسن البنَّا، إلى الإسلام، مجلة التعارف العدد (١٢)- ٤ ربيع الآخر- ١١ مايو ١٩٤٠.

٣
«القضية الاجتماعية والمشكلة الاقتصادية»

برغم عمق الجذور التاريخية للمشكلة الاقتصادية والاجتماعية في مصر، إلا أنها لم تبدأ في الانفجار ومزاحمة القضية الوطنية إلا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية(١)، وكما يقول البشري فإن تلك المشكلة في ذلك الحين قد «اقتحمت جميع العقول (. . . . . . .) وفرضت نفسها على سائر التنظيمات والتيارات السياسية»(٢) ومن ثم فقد كان من المحتم أن يقدم البنّا رؤية تعبر عن موقفه- وجماعة الإخوان بالتالي- في هذه القضية.

وقد أدرك البنّا هذه القضية منذ وقت مبكر، وخاصة في بُعدها المتعلق بالاحتلال والسيطرة الأجنبية على موارد البلاد، ولنتذكر أنه في مطلع حياته الوظيفية، عندما ذهب إلى الإسماعيلية (سنة ١٩٢٧) أثارته مظاهر تلك السيطرة الأجنبية على كل مرافق الحياة في المدينة، وخاصة مرافقها الاقتصادية. وكانت شركة قناة السويس بمكاتبها ومبانيها الفخمة رمزاً صارخًا للاحتلال الاقتصادي، إلى جانب معسكرات الجيش البريطاني التي كانت هي الأخرى رمزاً صارخًا للاحتلال العسكري(٣).

وعلى صفحات جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية التي بدأت في الصدور سنة ١٩٣٣ كتب البنّا في أعدادها الأولى يحث المصريين على مقاطعة «الخواجات» في البيع والشراء وكافة المعاملات، ويدعو إلى تشجيع مشروعات بناء الوطن(٤) وهو ما يعني أنه أدرك في هذا الوقت المبكر ضرورة التخلص من السيطرة الأجنبية على الاقتصاد الوطني وضرورة تشجيع المشروعات المحلية والصناعة المصرية تحقيقًا لسياسة الاعتماد على الذات والتنمية المستقلة، وقطعًا للطريق

(١) لمزيد من التفاصيل انظر، كولومب، تطور مصر . . . . ، م. س. ذ. ص ٢٨٢-٢٨٩.

(٢) طارق البشري، الحركة السياسية، م.س.ذ. ص ٣٧٩.

(٣) انظر تفاصيل وصف البنّا لأحوال الإسماعيلية في ذلك الوقت: مذكرات الدعوة والداعية، م س ذ، ص ٧٥.

(٤) انظر: حسن البنّا، وسائل الجهاد في سبيل الله ج. أ. م. س-١١-١-٣١ جمادى الأولى ١٣٥٢ وفي هذا المقال المبكر دعا إلى «مقاطعة أعداء الله. . . وتشجيع إخواننا المسلمين وألا ينفق أحدنا قرشًا إلا وهو يعلم أنه سيذهب إلى مسلم ينفقه في مصلحة من مصالح الأمة ولن يكيد الأعداء شيء مثل قطع الأموال عنهم».
- انظر أيضًا: حسن البنّا، المعلم علي، ج. أ. م. س ٣٦-١-١٠ ذو القعدة ١٣٥٣، وقد حاول البنّا في هذا المقال أن يصور المشكلة تصويراً أدبيًا من خلال قصة المعلم علي، وكيف أنه حول معاملاته من الخواجة جورج- يرمز إلى الاحتلال الأجنبي- إلى الحاج حسن «الذي يجمعه به الدين والوطن».

أمام التغلغل الأجنبي الذي من شأنه إحكام روابط التبعية بالخارج. وبهذا الإدراك المبكر كان البنَّا سابقًا على معظم التيارات الفكرية والسياسية آنذاك حيث لم تُول اهتمامها تجاه تلك القضية إلا في نهاية الحرب العالمية الثانية وفيما بعدها طبقًا لما سبقت الإشارة إليه.

وقد انطلق البنَّا في رؤيته في هذا المجال من اعتقاده الراسخ بأن الاحتلال الاقتصادي الممثل في شركات الاحتكار الأجنبية هو السبب الرئيس في تدهور الأوضاع الاقتصادية في مصر، وتفاقم المشكلات الاجتماعية أيضًا، مثل مشكلة الفقر، ومشكلة الجهل وانتشار المرض والتحلل الأخلاقي، والتفاوت الطبقي والظلم الاجتماعي بصفة عامة[1] وكلها مشكلات وأوضاع تناولها بالنقد، وفضح القوى والأسباب التي تقف خلفها ومن ثم تكرس أوضاع التدهور الاقتصادي والظلم الاجتماعي المترتبة عليها، وفضلاً عن ذلك فقد ربط بنظر ثاقب بين إهمال المصريين- حكامًا ومحكومين- وتكاسلهم في النشاط الاقتصادي لاستغلال موارد البلاد، واستسلامهم للاحتكارات الأجنبية (وهي عناصر تدخل في مفهوم القابلية للاستعمار) وبين وجود الاحتلال واستمراره، وأكد على أن دوام حالة الضعف والحاجة والذلة هو بحد ذاته «باب العبودية للأجانب»[2]، وأن «الاستعباد الاقتصادي أقسى وأشد من الاحتلال العسكري»[3] واتساقًا مع هذا التصور في إطار نقده للوضع الاقتصادي المتدهور- خاصة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية- ذكر أن «بريطانيا هي السبب المباشر لهذا الوضع»[4] وأدان الحكومات المصرية المتعاقبة لتساهلها في هذا الصدد «إلى حد الغفلة والإهمال»[5] ومن ذلك «السماح للبنك الأهلي بإصدار أوراق لا رصيد لها من الذهب حتى صار الجنيه المصري لا يساوي إلا ريالاً واحدًا.. أي خمس قيمته»[6].

(١) انظر حيث أكد على تلك العلاقة بين الاحتلال (سببًا) والتدهور الاقتصادي والاجتماعي (نتيجة).
- حسن البنا، المؤتمر السادس، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ ص ٣٣٣ - ٣٣٥.

(٢) حسن البنَّا، في الدعوة: إلى ميدان الأعمال ج. أ. م. ن. ش ١٨-١-٩ جمادى الآخرة ١٣٦٢-١٢ يونيه ١٩٤٣.

(٣) حسن البنَّا، نستطيع أن نفعل كثيرًا لو أردنا ج. أ. م. ى. ١٨٤-١-١٦ المحرم ١٣٦٦-١٠ ديسمبر ١٩٤٦.

(٤) من نص كلمة المرشد العام في المؤتمر الشعبي الأول للإخوان المسلمين (١٩٤٥) ج. أ. م. ن. ش ٢٦-٣-١٤ ذو القعدة ١٩٦٤-٢٠/ ١٠/ ١٩٤٥.

(٥) المصدر السابق نص كلمة المرشد العام في المؤتمر السادس

(٦) المصدر السابق نفسه. وتفهم نسبة تدهور قيمة الجنيه باعتبار أن سنة الأساس هي سنة ١٩١٩ وسنة القياس هي سنة ١٩٤٥ طبقًا لما أورده البنَّا في مقال آخر بعنوان: هذا الجنيه: ج. أ. م. ى ١٤٩-١، ٢ ذو الحجة ١٣٦٥- ٢٧ أكتوبر ١٩٤٦.

وقد أبدى اهتمامًا ملحوظًا بالمشكلات الاجتماعية التي ترتبت على هذا التدهور الاقتصادي كانتشار البطالة[1]، وتدهور مستوى المعيشة خاصة للعمال والفلاحين وهم يشكلون ثلثي الشعب[2] كما انتقد حدة التناقضات الطبقية «فثراء فاحش وفقر مدقع» وهاله في ظل تلك الأوضاع أن «الطبقة المتوسطة تكاد تكون معدومة، والذي نسميه نحن الطبقة المتوسطة ليست إلا من الفقراء والمُعْوِزين وإن كنا نسميهم متوسطين على قاعدة: بعض الشر أهون من بعض[3] على حد قوله.

وبعد أن يستعرض بعض مظاهر البؤس والشقاء الاقتصادي والاجتماعي يتساءل عن السبب في ذلك كله؟ ومن المسؤول عنه؟ وما الطريق إلى الإصلاح؟ ويجيب: إن السبب هو «فساد النظام الاجتماعي» بفعل الغزو الأوربي الشامل، أما المسؤول فهو- من وجهة نظره- «الحاكم والمحكوم على السواء» ويخلص إلى أنه لا طريق إلى الإصلاح إلا «بتحطيم هذا الوضع الفاسد وأن نستبدل به نظامًا اجتماعيًا خيرًا منه»[4]، ولكن ما هذا النظام الاجتماعي الجديد الذي يدعو إليه؟ وما البرنامج العملي لتحقيقه؟ وهل قدم البنَّا تصورات واضحة وبرامج محددة بهذا الخصوص أم لا؟

يؤكد البعض[5] أن تصورات البنَّا- وجماعته- بهذا الصدد، وقد اتسمت بالغموض والقصور والعمومية، ومن ثمّ لم يتبلور لديه برنامج اقتصادي/ اجتماعي محدد، بينما يؤكد

(١) انظر نص «عريضة الإخوان المسلمين إلى جلالة الملك» رفعها المرشد العام حسن البنَّا، منشورة في ج. أ. م. ى ٥٢٣-٢-٣ ربيع الأول ١٣٦٧-١٤ يناير ١٩٤٨. وفيها قام بشرح الحالة الاقتصادية لمصر وذكر «أن الاقتصاد المصري في حالة يُرثَى لها» وأن الغلاء قد اشتد، وانتشرت البطالة وفشت آثارها الخطيرة في المجتمع. والحكومة عاجزة كل العجز عن أن تتقدم بعلاج إلا الوعود الكثيرة التي تخبطها الحيرة ويهوي بها الروتين في قرار سحيق».

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر: حسن البنَّا، المؤتمر السادس ضمن مجموعة الرسائل، م. س. ذ، ص ٣٣١، ٣٣٢.
- انظر أيضًا: زكريا سليمان بيومي: الإخوان. . . . ، م. س. ذ. ص ٣٠٧-٣٠٩ حيث يحلل رؤية وموقف البنَّا من قضايا العمال والفلاحين في تلك الفترة.

(٣) حسن البنَّا، مشكلاتنا الداخلية، النظام الاقتصادي. مجموعة الرسائل، م. س. ذ، ص٢٥٧، ٢٥٦.

(٤) حسن البنَّا، رسالة المؤتمر السادس مجموعة الرسائل، م. س. ذ ص٣٣٥ باختصار.

(٥) منهم على سبيل المثال:
- علي الدين هلال، السياسة والحكم في مصر. . . . ، م. س. ذ. ص ٢٣٩، ٢٣٥ رفعت السعيد، حسن البنَّا: متى وكيف. . . . ، م. س. ذ. ص١٣-١٣١ ومواضع متفرقة من الكتاب الذي يبدو أنه لم يكن له هدف سوى القول بغموض تصورات البنَّا وعدم وجود برامج محددة.

البعض الآخر[1] أن العكس هو الصحيح، فهناك «برنامج اقتصادي واجتماعي متكامل»، وثمة رأي ثالث يقول به «البشري» مفاده أنه وإن لم يطرح البنّا والإخوان برنامجًا محددًا عن البناء السياسي أو الاقتصادي والاجتماعي فليست عمومية الدعوة مما يشكل وجهًا للنقد إذا فهمت بحسبانها دعوة للاستقلال العقائدي والحضاري، في ظروف ما لقيت مجتمعاتنا من تحدٍّ حضاري وعقائدي عات»[2].

إذن فثمة خلاف كبير يتراوح بين حدي النفي والإثبات في هذا الصدد، ونرى أنه خلاف غريب ووجه غرابته أن حسمه لا يتوقف فقط على قوة الحجة والبرهان، بقدر ما يتوقف على توفر المعلومات المتعلقة به من ناحية، ومعيار الحكم على تلك المعلومات من ناحية ثانية، ومدى الإدراك لمجمل الظروف التي كان يمر بها المجتمع آنذاك من ناحية ثالثة، وهل ما طرح من آراء وتصورات كان متلائمًا مع تلك الظروف أم لا؟

وطبقًا لما توفر لدينا من معلومات موثقة تثبت تصورات البنّا بهذا الصدد فسوف تُحَلَّل مع التمييز بين مستويين: **الأول**: مستوى المبادئ والتصورات العامة، والثاني: مستوى البرامج التفصيلية التي قدمها منهاجًا عمليًا للوصول إلى تحقيق هذا النظام، الذي تحدده تلك المبادئ العامة، وذلك في إطار تصوره الشامل للتغيير والإصلاح.

أ - المبادئ العامة للنظام الاجتماعي الإسلامي

كتب البنّا في إحدى مقالاته سنة (١٣٦٧/ ١٩٤٧م) حول أصول الإسلام كنظام اجتماعي[3]. وقدم عشرة مبادئ عامة باعتبارها من الأصول الأساسية التي يقوم عليها نظام المجتمع الإسلامي بصفة عامة وهي:

١- الإخاء الإنساني والقضاء على روح الكراهية والتعصب.

(١) منهم على سبيل المثال:
- إبراهيم شلبي، تطور النظم السياسية... م. س. ذ ص ٥٢٨-٥٣٠ وقد تولى تفنيد ما ذهب إليه علي الدين هلال.

(٢) طارق البشري، الحركة السياسية في مصر......، م. س. ذ. ص ٤٤ من المقدمة الجديدة.

(٣) نشر البنّا مقالتين بمجلة الشهاب الشهرية بعنوان «أصول الإسلام كنظام اجتماعي» خصص الأولى لمناقشة اتجاه النهضة الحديثة في العالم الإسلامي وفيه طرح أصول النظام الاجتماعي، أما الثاني فخصصه لمناقشة فكرة الأخوة الإنسانية والعالمية.. وتميز تناوله لها بالعمق والتأصيل النظري/ الفقهي شأن معظم الموضوعات التي كانت تنشرها مجلة الشهاب حيث أراد لها حسن البنّا أن تكون مجلة متخصصة على نمط «المنار» التي كان يصدرها رشيد رضا.

٢- السلام وعجز الذين لا يعلمون عن فهم مشروعية الجهاد .

٣- الحرية وخطأ الذين يتهمون الإسلام بإباحة الرق ومصادرة الحريات .

٤- العدل الاجتماعي وفيه بيان رأي الإسلام في نظام الحكم والطبقات .

٥- الحياة الطيبة وفيه بيان الخطأ في فهم حقيقة الزهد .

٦- الأسرة وفيه الكلام على حقوق المرأة .

٧- العمل والكسب وفيه الكلام على أنواع الكسب ، والخطأ في فهم التوكل .

٨- العلم وفيه خطأ من يتهمون النظام الإسلامي بتشجيع الجهالة والخمول .

٩- النظام وتقدير الواجب وفيه خطأ من يظنون في طبيعة الإسلام النقص والإهمال .

١٠- التدين وفيه حقيقة الإيمان بالله والفضيلة والجزاء»[١] .

وقد تناول معظم تلك الأصول بالشرح والبيان في مناسبات مختلفة بدءًا من منتصف الثلاثينيات- تقريبًا- إلى أن صاغها على النحو المذكور سنة ١٩٤٧ .

وبتتبع تطور اهتمامه الفكري/ العملي ، وتحليل ما طرحه من تطورات في هذا المجال خلال الفترة المشار إليها ، يتضح أنه ظل إلى ما قبل انتهاء الحرب العالمية الثانية لا يولي اهتمامًا كبيرًا للحديث عن قواعد ومبادئ النظام الاجتماعي/ الاقتصادي الإسلامي . وكان شغله الشاغل آنذاك منصبًا على قضية تحديد وجهة النهضة الشاملة : من أين تبدأ وإلى أين تتجه؟ وكرّس جانبًا أساسيًا من جهوده في ظل موجة الانبهار بالغرب وازدهار الدعوة لتقليده والنقل عنه في كل مجالات الحياة ، ليثبت في الأذهان سمو النظام الإسلامي باعتباره الأصل العام الذي يجب أن تنطلق منه جهود النهضة والإصلاح ، وأن تتجه على هدى هذا النظام لتحقيق نموذج «الحياة الطيبة»[٢] في المجتمع الإسلامي الأمر الذي يعني رفض نموذج «مجتمع الرفاهية» على النمط الغربي . وبعبارة أخرى يمكن القول إن هدفه الأساسي في تلك المرحلة كان متمثلاً في الدعوة بدأب للاستقلال الحضاري والعقائدي ،

(١) حسن البنّا، أصول الإسلام كنظام اجتماعي، مجلة الشهاب . العدد الثاني . غرة صفر ١٣٦٧-١٤ ديسمبر ١٩٤٧ .

(٢) مفهوم الحياة الطيبة مشتق من توجيهات القرآن الكريم ﴿ ......فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ [النحل : ٩٧]، وهو يختلف عن حياة الرفاهية التي توفرها الحضارة الغربية الحديثة لأهلها دون التقيد بالقيم والمبادئ التي تحدد الحلال والحرام . وقد قدم البنّا تعريفًا موجزًا بماهية الحياة الطيبة من منظور اجتماعي/ اقتصادي، انظر الصفحات التالية من هذا الكتاب .

وهو ما اعتبره البشري[1] - بحق - هدفًا كافيًا لإثبات وضوح الرؤية بغض النظر عن وجود أو عدم وجود تصورات اقتصادية واجتماعية في صورة برامج محددة.

بيد أنه باقتراب نهاية الحرب العالمية الثانية، وخلال الفترة التي أعقبتها، نجد أن البنَّا قد أخذ يتناول مبادئ الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي وقواعده على نحو أكثر تفصيلاً، وذلك استجابة منه لاحتدام المشكلات الاجتماعية والاقتصادية من ناحية، ولاشتداد حدة الصراع الفكري المذهبي بين التيارات المختلفة آنذاك[2] من ناحية أخرى، وفي هذا السياق قام بطرح مفهومات «التضامن الاجتماعي والنظام التعاوني»[3] ومبادئهما و«التكافل» و«العدالة الاجتماعية»[4] و«المساواة» ومبدأ «تدخل الدولة»[5] وحسم رأيه في مسألة تعارض حقوق الفرد مع حقوق الجماعة بقوله: «إذا تعارضت حقوق الفرد مع حقوق الجماعة أُهْدِرَت الحقوق الفردية وعُوِّض عنها أصحابها، وأُقِيمَتْ حقوق الجماعة بما يوصل إلى الخير العام»[6]

---

(١) طارق البشري: الحركة السياسية... م.س.ذ. ص٤٤ من المقدمة الجديدة.

(٢) أشار البنَّا نفسه إلى هذا الصراع وما به من تضارب في النظم والآراء العصرية والأيديولوجيات المتنافسة من رأسمالية واشتراكية وشيوعية. ورأى أن من الخير «أن تركز الأمة حياتها الاقتصادية على قواعد الإسلام.. وبذلك تسلم من كل ما يصحب هذه الآراء من أخطاء» (انظر: رسالة النظام الاقتصادي، م.س.ذ، ص٢٥٨) كما أنه ناقش ما في الشيوعية والرأسمالية والدكتاتورية من إيجابيات وأقرها ولكنه أكد أنها مكفولة كلها في نظام الإسلام، زيادة على أنه يتلافى عيوبها ومساوئها انظر وجهة نظره كاملة في المقالين التاليين.
- حسن البنَّا، سر، ج.أ.م.ي- ٣٤٢-٢-٢٤ رجب ١٣٦٦-١٣ يونيه ١٩٤٧.
- حسن البنَّا، أصول الإسلام كنظام اجتماعي: اتجاه النهضة، مجلة الشهاب العدد الثاني (١٩٤٧) م.س.ذ.

(٣) حسن البنَّا، نظامنا التعاوني: الفرد للجماعة والجماعة للفرد والكل للإسلام ج.أ.م.ن.ش-١٦٧-١-١١ جمادى الأولى ١٣٦٢-١٥ مايو ١٩٤٣.

(٤) واظب البنَّا على شرح وبيان أبعاد مفهوم العدالة الاجتماعية انظر على سبيل المثال مقالاته التالية:
- حسن البنَّا، إنسانية واحدة قوامها التعارف والتكافل ج.أ.م.ي العدد ٦٦-١-٢٠ شوال ١٣٦٥/ ١٩ يوليه ١٩٤٦م.
- حسن البنَّا، أصول الإسلام كنظام اجتماعي... مجلة الشهاب العدد الثاني م.س.ذ.
- نص كلمة ألقاها المرشد العام للإخوان المسلمين بالإذاعة المصرية في ذكرى المولد النبوي الشريف منشورة ج.أ.م.ي ١٨٤-٦-٣١ يناير ١٩٤٨-٢٠ ربيع الأول ١٣٦٧. وهي كلمة هامة لا من حيث تركيز البنَّا فيها على مفهوم العدالة الاجتماعية فحسب ولكن أيضًا لكونها أذيعت بالإذاعة المصرية وخاطب بها البنَّا قطاعات كبيرة من الجماهير، ولم يردد فيها ما ألفه الناس في مثل مناسبة مولد الرسول من تمجيده، فقط، بل عمد بشكل مباشر إلى طرح أهم وأخطر قضايا الواقع الاجتماعي والاقتصادي آنذاك أيضًا.

(٥) انظر: حسن البنَّا، مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي: النظام الاقتصادي. مجموعة الرسائل، م.س.ذ. ٢٦٢.

(٦) حسن البنَّا، مشاعر وخواطر ج.أ.م.ن.س -٢٢-٢، ١٤ شوال ١٣٦٤-٢٠ سبتمبر ١٩٤٥ م.س.ذ.

وفوق هذا وذاك فقد انطلق في تقرير تلك المبادئ من تأكيده على المفهوم الثوري للإسلام الذي طرحه خلال سنة ١٩٤٦ بكل قوة- ولأول مرة في كتاباته- فذكر أن «الإسلام ثورة بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، يزلزل الأوضاع الفاسدة ويحطم صروح البغي والعدوان الشامخة، ويجدد معالم الحياة وأوضاعها ويقيمها على أثبت الدعائم» وأنه «ثورة على الجهل.. وثورة على الظلم بكل معانيه: ظلم الحاكم للمحكوم (.....) وظلم الغني للفقير (....) وظلم القوي للضعيف (.....) وثورة على الضعف بكل مظاهره ونواحيه: ضعف النفوس بالشح والإثم، وضعف الرؤوس بالغباء والعقم، وضعف الأبدان بالشهوات والسقم»[(١)]. وعرَّف بنمط الحياة الطيبة الذي يضمنه نظام المجتمع الإسلامي ويسعى لتحقيقه، فذكر أن الإسلام «ضَمِنَ الحياة الطيبة لأفراد المجتمع على السواء.. أمن حق الحياة والملك والعمل والحرية والأمن لكل فرد، وحدد موارد الكسب فلا ضرر فيها ولا ضرار مع الشدة في محاربة الجرائم والفساد، وحل مشكلات المال، وقضى على نظام الطبقات، وطارد الرأسمالية القاسية، وقضى على سوء الاستغلال الاقتصادي والنظام الربوي، وكفل حقوق العمال والأجراء وضمن تعاون الحاكم والمحكوم على البر والتقوى»[(٢)].

ودون الدخول في مزيد من التفاصيل، فإن ما سبق يوضح من حيث المبدأ أن القضية الاجتماعية/ الاقتصادية لم تكن غائبة عن ذهن البنَّا كما لم تكن غائمة لديه، بل إنه امتلك رؤية شاملة وواضحة حددها توجهه الأساسي المنطلق من الإسلام، وأنه في إطار سعيه للإصلاح وتغيير الأوضاع الفاسدة، قد أبدى مرونة كبيرة في التعامل مع معطيات العصر الفكرية والسياسية، وذلك باستيعابه إيجابياتها ضمن المبادئ والقيم الإسلامية الأصلية، ولم يتوقف عند مستوى طرح المبادئ العامة والمنطلقات المركزية لمعالجة هذه القضية، بل بذل جهودًا تستحق الدارسة والتحليل في سبيل طرح برامج تفصيلية تطبيقية وصياغتها طبقًا لما سيتضح بإيجاز في الجزئية التالية:

ب - بعض نماذج من برامج الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي

من الممكن اعتبار سلسلة المشروعات والأنشطة الاقتصادية والاجتماعية التي دأب البنَّا على توجيه الاهتمام إليها، وطبقها الإخوان بالفعل[(٣)]، دليلاً كافيًا على وجود تصور واضح

(١) حسن البنَّا، ثورة، ج.أ.م.ي-١١٧-١٢، ٢٣ شوال ١٣٦٥-١٩ سبتمبر ١٩٤٦ م.س.ذ.
(٢) انظر: نص كلمة المرشد العام في مناسبة مولد الرسول ﷺ المنشورة في ج.أ.م.ي، (١٩٤٨) م.س.ذ.
(٣) لمزيد من التفاصيل حول مشروعات ومؤسسات الإخوان التعليمية والاجتماعية والاقتصادية في أنحاء البلاد انظر: محمد شوقي زكي، الإخوان المسلمون...، م.س.ذ، ص ١٢٧-١٨٤.

لبرنامج اجتماعي- اقتصادي يحدد حركة جماعة الإخوان في إطار المجتمع خلال تلك الحقبة. وبالفعل فإن عدة دراسات[1] تؤكد أن الجماعة بتلك الأنشطة استطاعت- خاصة في الفترة التي أعقبت الحرب- أن تتغلغل في كافة فئات المجتمع من ناحية، وأن تتميز عن كافة القوى والأحزاب السياسية التي كانت موجودة آنذاك من ناحية أخرى.. وبرغم ذلك فإن البنّا لم يقصر في تقديم صياغات ببرامج واقتراحات شاملة لمعالجة القضايا الاجتماعية والاقتصادية، وأن ما قدمه كان من الممكن أن يسهم بالفعل في معالجة معظم تلك القضايا، لولا إعراض السلطة ومن توجه إليهم باقتراحاته وبرامجه عن الأخذ بها ووضعها موضع التنفيذ. وفيما يلي لمحة مجملة عن أهم ما قدمه من برامج بهذا الخصوص:

١- برنامج «المطالب الخمسون»[2] (١٩٣٦)

وهو عبارة عن برنامج متكامل، تضمن خمسين اقتراحًا، ألحقه برسالة «نحو النور» التي ووجها للملك فاروق والنحاس باشا (وهو رئيس للحكومة أواخر سنة ١٩٣٦) وغيرهما من ملوك الدول الإسلامية ورؤسائها. «والمطالب الخمسون» متعلقة بعلاج قضايا المجتمع المصري خاصة بعد توقيع المعاهدة المصرية الإنجليزية سنة ١٩٣٦. خصص منها عشرة مطالب لإصلاح الناحية السياسية والقضائية، وخصص الأربعين الباقية لمعالجة الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية. وفيها تظهر بجلاء حساسيته المفرطة- المحمودة- ضد عمليات التغريب واستلاب هُويَّة المجتمع والذوبان في نمط الحياة الغربي، كما يظهر فيها أيضًا حرصه الشديد على ضرورة تحقيق الاستقلال الاقتصادي، والتخلص من سيطرة الاقتصاد الأجنبي وشركاته المستغلة لموارد البلاد ومرافقها، وضرورة «حماية الجمهور من عسف الشركات المحتكرة وإلزامها حدودها والحصول على كل منفعة ممكنة للجمهور». و«تحريم الربا». و«العناية بشئون العمال». و«تشجيع الإرشاد الزراعي والصناعي»، . و«تحسين حال صغار الموظفين»[3].

٢- البرنامج الإصلاحي (قدمه للنحاس باشا سنة ١٩٣٧)

ويتضمن تسع نقاط[4]: **الأولى**: خاصة بإصلاح التشريع وضرورة توحيد المحكمة المصرية

(١) انظر على سبيل المثال:
- زكريا سليمان بيومي، الإخوان...، م.س.ذ، ص ٣٠٤-٣١٠.

(٢) نشرت المطالب الخمسون ضمن رسالة نحو النور مجموعة الرسائل، م.س.ذ. ص ٨٩-٩٣ أيضًا يمكن الرجوع إلى نصها في مذكرات الدعوة والداعية، م.س.سذ. ص٢٢٤-٢٣٨.

(٣) راجع نص «المطالب الخمسون»: في الناحية الاقتصادية: رسالة نحو النور م.س.ذ.

(٤) انظر نصها الكامل ضمن رسالة بعث بها إلى النحاس باشا وهو رئيس للوزارة (١٩٣٧) انتقد فيها الوفد=

في ظل الشريعة الإسلامية، والثانية: خاصة بإصلاح التعليم وتوحيد المدرسة المصرية في ظل الشريعة الإسلامية أيضًا، والثالثة: خاصة بإصلاح الجيش وتجنيد جميع القادرين في الأمة بنظام التطوع الذي لا يكلف الحكومة شيئًا وإعدادهم «للجهاد المقدس المفروض على كل مسلم». ويلاحظ أن النقاط الثلاث موجهة أساسًا ضد التغلغل الأجنبي في المؤسسات القضائية والتعليمية، وأيضًا ضد الاحتلال العسكري بـ«الدعوة للجهاد المقدس» والإعداد له.

ثم ركز في النقاط الباقية (من الرابعة إلى السابعة) على إصلاح الجوانب الاجتماعية والاقتصادية في السلوك والعادات ومقاومة روح التقليد الأوربي (مرة أخرى) وتوجيه العناية لإصلاح الإدارة والأسرة والقرية... إلخ.

٣- رسالة: النظام الاقتصادي (١٩٤٧م)[(١)]

وفيها صاغ عشر قواعد يقوم عليها النظام الاقتصادي/ والاجتماعي الإسلامي، وقام بشرحها وتأصيلها بأدلة من القرآن والأحاديث النبوية الشريفة. وهي في مجملها تُبَلْوِرُ ما سبق أن طرحه في مناسبات مختلفة من مفهومات ومبادئ، موجزها أن «المال الصالح قوام الحياة» و«إيجاب العمل والكسب على كل قادر» و«افتراض التكامل الاجتماعي بين المواطنين» و«تقرير حرية المال واحترام الملكية الخاص، ما لم تتعارض مع المصلحة العامة» و«تنظيم المعاملات المالية والتدقيق في شئون النقد» و«تقرير مسئولية الدولة في حماية هذا النظام»[(٢)].

وعلى ضوء تلك القواعد صاغ برنامجًا عمليًا لحل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي كانت متفاقمة في مصر آنذاك[(٣)]، برهن فيه على تمتعه بقدرات فائقة في الاجتهاد واستيعاب متغيرات الواقع الذي يعالج قضاياه، ويمكن إيجاز هذا البرنامج في الآتي:

= لانصرافه عن الإسلام، وتشجيعه اللادينية وتهاونه في حقوق البلاد الوطنية وإخفاقه في حل مشكلاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأرجع البنَّا السبب في ذلك كله إلى فقدان الوفد لبرنامج واضح، برغم شعبيته الكبيرة فتطوع بتقديم البرنامج المشار إليه هنا. وكان مصيره التجاهل التام من قبل الزعامة الوفدية، ولم ينشره البنَّا على الملأ إلا بعد مرور عشر سنوات على تقديمه، فنشر بعنوان: من مدرس الخط إلى رفعة الرئيس الجليل في ج. أ. م. ي ٣٢٥-١-٥ رجب ١٣٦٦- ٢٥ مايو. ١٩٤٧

(١) منشورة ضمن مجموعة الرسائل م. س. ذ، ص٢٥٥-٢٧٠. وهي عبارة عن سلسلة مقالات كتبها البنَّا في ج. أ. م. ي في الفترة من ١٦ نوفمبر ١٩٤٧ إلى ٣١ ديسمبر ١٩٤٧.

(٢) انظر نص تلك القواعد في رسالة النظام الاقتصادي، ضمن: مجموعة الرسائل، م. س. ذ. ص٢٥٨ وما بعدها.

(٣) لم يصغ أحد في ذلك الحين إلى ما اقترحه البنَّا، ومما يؤسف له أنه عندما وجدت معظم تلك الاقتراحات سبيلها للتطبيق في عهد الثورة لم تقم على تنفيذها أيد أمينة. ويكفي للتأكد من ذلك التأمل في بنود البرنامج مع تذكر ما جرى في مصر منذ أواخر الخمسينيات وخلال الستينيات على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي.

أ- وجوب استقلال النقد واعتماده على رصيد ثابت «من مواردنا ومن ذَهَبنا، لا على أُذُونات الخزانة البريطانية ودار الضرب البريطانية، والبنك الأهلي البريطاني- وإن كان مقره مصر- (. . .) الذي يستغل قرارًا لوزارة المالية غير مُوَقَّع عليه من أحد منذ يونيه ١٩١٦، فيصدر بمقتضاه من الأوراق ما يشاء».

ب- «تمصير الشركات. . وإحلال رؤوس الأموال الوطنية محل رؤوس الأموال الأجنبية كلما أمكن ذلك. وتخليص المرافق العامة- وهي أهم شيء للأمة- من أيدي غير بنائها، فلا يصح بحال أن تكون الأرض والبناء، والنقل والماء. . حتى الملح والصودا، في يد شركات أجنبية تبلغ رؤوس أموالها وأرباحها الملايين من الجنيهات، لا يصيب الجمهور الوطني ولا العامل الوطني منها إلا البؤس والشقاء والحرمان».

ج- «استغلال منابع الثروة الطبيعية (. . . .) والعناية بالمشروعات الوطنية الكبرى التي طال عليها الأمد وقعد بها التراخي والكسل أو أحبطتها الخصومة الحزبية، أو طمرتها المنافع الشخصية. . . وألاعيب السياسة والرشوة الحرام» وذكر أمثلة، منها مشروع خزّان أسوان الذي كان من المفترض إتمامه سنة ١٩٣٧، والمشروعات الصناعية الوطنية التي أسسها «طلعت حرب عليه الرضوان» (نص كلام البنّا).

د- «التحول إلى الصناعة فورًا (. . . .) فحرام على أمة تقرأ في كتاب الله من الثناء على داود- عليه السلام- : «وألنا له الحديد. . . » ثم لا يكون فيها مَسْبَكٌ عظيم، ولا مصنع كامل للأدوات المعدنية. . . ».

هـ- الإصلاح الزراعي وذلك بـ «إعادة النظر في نظام الملكيات في مصر (. . . .) فتُخْتَصر الملكيات الكبيرة، ونعوض أصحابها عن حقهم بما هو أجدى عليهم وعلى المجتمع، ونشجع الملكيات الصغيرة حتى يشعر الفقراء المعذبون بأنه قد أصبح لهم في هذا الوطن ما يعنيهم أمره (. . . . .) وأن نوزع أملاك الحكومة حالاً على هؤلاء الصغار كذلك حتى يكبروا».

و- «تنظيم الضرائب (. . . . .) وذلك بتنظيم الزكاة (. . . . . .) التي تُفْرَض على رأس المال لا على الربح وحده، وذلك. . . لمحاربة الكَنْز وحبس الأموال عن التداول». . . وصرفها في مصارفها الاجتماعية «لتكون سببًا في جبر النقص والقصور الذي لا تستطيع المشاعر الإنسانية أن تَجْبُره فيطهر بذلك المجتمع ويزكو. . . ».

«ولا بد من فرض ضرائب اجتماعية على النظام التصاعدي- بحسب المال لا بحسب

الربح- يُعْفَى منها الفقراء طبعًا، وتُجْبَى من الأغنياء الموسرين، وتُنْفَق في رفع مستوى المعيشة بكل الوسائل المستطاعة . . . ».

ز- محاربة الربا . . . حالاً بحيث نحرمه ونقضي على كل تعامل على أساسه . . فالربا حرام . . . حرام . . . . حرام وأولى الناس بتحريمه أمم الإسلام ودول الإسلام.

ح- «تشجيع الصناعات المنزلية» وخاصة الصناعات اليدوية «وهذا هو باب الإسعاف السريع لهذه العائلات المنكوبة، وباب التحول إلى الروح الصناعي والوضع الصناعي، وأول ما تفعله هذه الأيدي العاطلة الغَزْلُ والنسيجُ بالأنوال الصغيرة، وصناعةُ الصابون وصناعةُ العطور والمربيات . . . إلخ».

ط- «تقليل الكماليات والاكتفاء بالضروريات . . وإرشاد الشعب إلى ذلك، وأن يكون الكبار في ذلك قدوة للصغار، فتبطل هذه الحفلات الماجنة، ويحرم هذا الترف والإسراف الفاسد. وظهور الجدِّ بخشونته وعبوسه، ووقاره وهيبته على الدور والقصور . . . ، أمر يحتمه الإسلام الحنيفَ، وكل ذلك يحتاج إلى إعداد».

وكتب البنَّا في نهاية تلك الاقتراحات «هذه كلها واجبات لابد أن ننهض بأعبائها حالاً . . . فإلى العمل»[(1)].

وبتحليل ما ورد بالبرنامج الأخير- السابق ذكره- على ضوء ما قرره البنَّا من مبادئ وقواعد أساسية للنظام الاجتماعي/ الاقتصادي الإسلامي، نخلص إلى عدد من النتائج أهمها ما يلي:

١- أن ثمة اتساقًا كبيرًا بين «البرامج» وبين «المبادئ» التي قدمها بخصوص النظام الاجتماعي والقضايا المتعلقة به. وهو ما يعني عدم وجود تضارب في البناء الفكري له بهذا الخصوص، فعلى سبيل المثال، نجد أن مطالبته بإعادة النظر في الملكيات، وبالأخذ بنظام الضرائب التصاعدية، وبتحريم الربا ومحاربته، كلها تتسق تمام الاتساق مع مبادئ العدالة الاجتماعية، وتقريب الفوارق بين الطبقات، وتحريم موارد الكسب الخبيث وهي مبادئ يقوم عليها المجتمع الإسلامي.

٢- وضوح البنَّا وبساطته في تقديمه لتلك «المبادئ» واعتماده في صياغتها على أدلة من القرآن والحديث الشريف، وغلبة المنطق العملي على برامجه، وتركيزه على ما كان من شأنه تصعيد التحدي ضد الاحتلال والاستغلال الأجنبي، وكافة أشكال الظلم الاجتماعي

(١) انظر التفاصيل الكاملة للبنود المذكورة من (أ) إلى (ى).
حسن البنَّا، مشكلاتنا: النظام الاقتصادي، مجموعة الرسائل، م. س. ذ. ص ٢٦٣-٢٦٨.

والاقتصادي، وكلها عوامل تفسر لنا اتساع حجم التأييد الشعبي(1) الذي حظي به البنّا وجماعته- بصفة خاصة خلال السنوات التي أعقبت الحرب، بالإضافة إلى جهوده في القضية الوطنية وقضية فلسطين كما سيأتي بيانه(2)- وكان إفلاس كافة القوى والأحزاب الأخرى سياسيًا وفكريًا يعني ضمان المزيد من اتساع حجم هذا التأييد سواء بالانضمام إلى الجماعة أم بالتعاطف معها.

٣- أن تلك المبادئ والتصورات الواضحة والمبسطة كانت محصلتها النهائية تصب في اتجاه التعبئة والإعداد للتغيير الشامل للأوضاع الاجتماعية والسياسية التي كانت قائمة آنذاك، خاصة أنه قد وَضَح في الأذهان إخفاق التجربة الليبرالية، بيد أن عملية التغيير في حد ذاتها كانت من الصعوبة بمكان نظرًا لاحتدام ثلاث مشكلات معقدة وتداخلها في آن واحد وهي: القضية الوطنية والقضية الاجتماعية وقضية فلسطين، على نحو ما حدث في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية.

وهذه النقطة الأخيرة تقودنا إلى بحث تصورات البنّا لكيفية الانتقال إلى المرحلة الثالثة من مراحل التغيير (مرحلة التنفيذ) وتحليلها، وما أدواتها، وبصفة خاصة أين موقع «القوة» من تلك الأدوات؟.

ولكن الأمر الجدير بالإشارة إليه هنا هو أن البنّا في نقده للأوضاع القائمة، على النحو السابق بيانه، وفي طرحه للتصورات البديلة، كان يستند أساسًا لا إلى معايير تصحح أخطاء التجربة الليبرالية والممارسة الديمقراطية بحد ذاتها، وإنما إلى معايير مستمدة من رؤيته الإسلامية التي انطلق منها في صياغة أفكاره بصفة عامة، فعندما يتحدث عن فساد المجتمع وتدهوره فإن مقياسه هو المجتمع الإسلامي الذي دأب على الدعوة إليه ومحاولة تقديم صورة متكاملة له. . . وكذلك عندما يتحدث عن فشل الأحزاب ورجال السياسة والحكم في إدارة أمور البلاد فذلك بالقياس إلى ما يجب أن يكون عليه ولاة الأمر من المسلمين، وإن كان أحيانًا ينتقدهم لعدم تقيدهم بما تقضي به قواعد التجربة الديمقراطية التي طالما ادعوا الدفاع عنها وادعوا حماية الدستور الذي أقاموه لينظم ممارسة السلطة طبقًا لها.

---

(١) انظر: سيرانيان، الوفد والإخوان. . . .، م.س.ذ. ص٣٢، ٣١ حيث يؤكد على وضوح البرنامج الاجتماعي والاقتصادي لدى البنّا والإخوان كما يؤكد أن ذلك كان من أسباب النجاح واتساع جماهيرية الجماعة. ويكاد يكون سيرانيان (الباحث الروسي) هو الوحيد الذي أشار إلى هذه النقطة بهذا التحديد.

(٢) انظر فيما بعد الفصول التالية من هذا الكتاب.

٤

منهج التغيير ونظرية العمل في مرحلة «التنفيذ»

تعتبر «مرحلة التنفيذ» التي بدأ البنّا الحديث عنها سنة ١٩٣٨[(١)] أدق مراحل منهجه الحركي للتغيير وأصعبها. وذلك من حيث كثرة المتغيرات التي كان عليه أن يضعها في حسابه وهو يتجه بجماعة الإخوان نحو هذه الخطوة وتعقدها. وأيضًا من حيث صياغة «نظرية للعمل» تحدد وسائل التغيير المناسبة على ضوء تلك المتغيرات.

وإذا كان قد أفاض في البيان حول مرحلتي «التعريف» و«التكوين» من حيث مجالات كل مرحلة والوسائل المستخدمة فيهما. فإن ما طرحه من «أفكار» حول مرحلة التنفيذ. باعتبارها الخطوة الثالثة بعد المرحلتين السابقتين. لا يكفي وحده لمعرفة رؤيته الكاملة حولها. وخاصة تصوره لنظرية العمل خلالها: وهل تقوم على العمل السلمي التدرجي والإصلاح من خلال الأطر الرسمية القائمة؟ أم تعتمد على التحول الثوري الذي لا يقيم وزنًا لتلك الأطر. وتكون القوة هي العامل الحاسم في إحداث التغيير؟ أم هي الجمع بين هذين الطريقين؟ وللإجابة على هذه التساؤلات. لابد من تحليل الجهود العملية التي يمكن اعتبارها تمهيداً للانتقال إلى مرحلة التنفيذ وفقًا لتصورات البنّا بهذا الخصوص. وهي تشمل جهود المشاركة السياسية في إطار

(١) كان ذلك على إثر قيام بعض شباب «مصر الفتاة» بتحطيم عدة خمارات في السنة المذكورة (١٩٣٨) وإحالتهم للمحاكمة فكتب البنّا موضحًا موقف الإخوان المسلمين من هذه القضية. فدافع من ناحية عن الشبان الذين ارتكبوا الحادث مثبتًا أن ما فعلوه لا يعد خروجًا على القانون. بل هو عمل «في لبه وجوهره والدوافع التي دفعت إليه تقديس للقانون وحماية لسلطانه» وأكد أن الحكومة بتقصيرها في إصدار تشريع يمنع هذه المنكرات تستحق أقصى العقوبات وليس الشبان هم الذين يستحقون العقوبة. ثم بين من ناحية أخرى أن الإخوان «لا يوافقون من جهتهم على تحدي القانون بهذه الصورة. . ليس هربًا من تحمل التبعات المترتبة على هذا العمل. . . ولكن لأننا نرى ونعتقد أن غير هذا السبيل أجدى منها في الوصول إلى الغاية» انظر لمزيد من التفاصيل:

- حسن البنّا. تحطيم الحانات ظاهرة تدعو إلى التفكير الجدي. مجلة النذير. -٣٢-١-٢٥ ذو القعدة ,١٣٥٧. . ثم كتب في مقال تال بالنذير أيضًا موضحًا خطوات ومراحل الدعوة الثلاث: وهي بالتعريف والتكوين والتنفيذ. وكانت المرة الأولى التي يطرح فيها هذا التقسيم في كتاباته انظر:
- حسن البنّا في صميم الدعوة. مجلة النذير. -٣٤-١-٣ ذو الحجة ,١٣٥٧ وكان أن انعقد المؤتمر الخامس فشرح فيه هذه المراحل وبين أهداف ووسائل الأولى والثانية أما الثالثة (التنفيذ) فقد اقتصر على القول بأنها مرحلة (العمل والإنتاج) وركز على أهمية إعداد القوة. طبقًا لما هو وراد بالصفحات التالية.

الشرعية التي كانت قائمة (كالمشاركة في الانتخابات النيابية بالتصويت والترشيح . .). وجهود الإعداد للعمل خارج إطار تلك الشرعية (نقصد بناء القوة المسلحة أو ما عُرِف بالنظام الخاص) وذلك على ضوء الهدف من كل من هذين الاتجاهين.

أولاً: مفهوم البنّا لمرحلة التنفيذ وشروط الانتقال إليها:

طرح البنّا تصوره حول مرحلة التنفيذ في خطابه بالمؤتمر الدوري الخامس للإخوان سنة ١٩٣٩. ثم في رسالة التعاليم التي أصدرها سنة ١٩٤٠. وخلاصته أنها مرحلة «العمل والإنتاج»[(١)] و«الجهاد الذي لا هوادة معه»[(٢)]. وهي تعني إذا حللناها طبقًا للغة علم الاجتماع السياسي[(٣)]. أنها المرحلة التي ستبلغ فيها حركة الإخوان المسلمين درجة تستطيع معها أن تتخذ موقفًا أكثر حسمًا من الوضع القائم بهدف استكمال تغييره وإقامة سلطة المجتمع الإسلامي. طبقًا لما دأب البنّا- طوال المراحل السابقة- على الدعوة إليه والعمل من أجل تحقيقه. طالما استمرت حالة الانفصال والتناقض بين نظم الإسلام وأحكامه العملية من جهة. وأوضاع المجتمع البعيدة عنها كل البعد من جهة أخرى. وقرر أن «قعود المصلحين الإسلاميين- في مثل هذه الحالة- عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف (. . . . .) وأن الإخوان المسلمين لا يطلبون الحكم لأنفسهم. فإن وجدوا من الأمة من يستعد لحمل هذا العبء. والحكم بمنهاج إسلامي قرآني. فهم جنوده وأنصاره. وإن لم يجدوا فالحكم من منهاجهم. وسيعملون لاستخلاصه من أيدي كل حكومة لا تنفذ أوامر الله»[(٤)].

وعلى ضوء ما كابده طوال الفترة من ١٩٣٨ إلى ١٩٤٨[(٥)]. ثبت في ذهنه أن النظام الاجتماعي العام في مصر. بما فيه الحكم والقوانين والعادات والمعاملات. يتناقض مع النظام الإسلامي. وسجل ذلك في عدد من المقالات التي كتبها في أوقات مختلفة في الفترة

---

(١) انظر: حسن البنّا. رسالة المؤتمر الخامس. مجموعة الرسائل. . . م.س.ذ. ص ١٧٨ .

(٢) انظر: حسن البنّا. رسالة التعاليم. بالمصدر السابق. ص ٣٩٧ .

(٣) لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال:

- د. فاروق يوسف أحمد. الثورة والتغير السياسي في مصر. أزمة التحول ومشكلة الديمقراطية في مصر (القاهرة- مكتبة عين شمس. ١٩٨٤) ص١٥-١٧ .

(٤) حسن البنّا. رسالة المؤتمر الخامس. م.س.ذ. ص ١٩١ .

(٥) وهي الفترة التي أعلن في بدايتها (سنة ١٩٣٨) الانتقال إلى دعوة الخاصة من الحكام والمسئولين إلى الالتزام بأحكام الإسلام وتطبيقها في كافة الشئون السياسية والاجتماعية والاقتصادية. واستمر في هذا الخط إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية.

المذكورة. ففي سنة ١٩٣٨ ذكر «أن الأمة إذا ظلت على ما هي عليه من خروج على تعاليم الإسلام العملية ونظمها فهي غير مسلمة: وإن ادعت ذلك حتى يَنْشَقَّ حَلْقُها. وصرخت به حتى تملأ صرختها أجواز الفضاء»(١) وازداد يقينه بذلك في الفترة التي أعقبت الحرب. ففي سنة ١٩٤٦. على سبيل المثال. كان يرى أنه برغم نص الدستور المصري على أن الإسلام دين الدولة «فإن كل شيء في مصر في حياتها العامة يكاد يتناقض مع ما جاء به الإسلام ويصطدم بما قرره من قواعد وأحكام»(٢) ثم يصف النظام الاجتماعي كله بأنه «إسلامي رسمي. ولكنه بعيد عن الأوضاع التي رسمها الإسلام لتتألف منها شخصية الأمة (. . . . .) فقواعده متنافرة لا هو إسلامي صميم. لأن المنكرات الفاشية التي ترتكب جهاراً في ظل الدولة وحماية القانون كلها مما ينكره الإسلام. وهناك روح خبيثة متفشية في نفوس الحمقى. روح التبرم بالنظم الإسلامية. وروح البغضاء بين نفوس الطبقات في مصر نتيجة لاستئثار قوم وحرمان آخرين. وإغراق طبقة في الترف والإسراف والمتعة على حين لا يجد غيرهم ما يسد به رمقه. وهذا ليس من الإسلام في شيء»(٣) وفي سنة ١٩٤٨ نجده يطرح القضية طرحًا جذريًا فيتساءل «أين حكم الله؟» ويجيب «الحق أننا لسنا منه في شيء. . . . وكل حظنا منه نص المادة ١٤٩ من الدستور. ثم ما بقي في نفوس هذا الشعب من مشاعر وعواطف وتقدير وأعمال وعبادات. أما الحكومة والدولة ففي واد وحكم الله في واد آخر»(٤).

وتؤكد الاقتباسات السالفة. ما سبق ذكره من أن مرحلة التنفيذ قد قصد بها الإقدام على «الخطوة الثالثة» لاستكمال تغيير الأوضاع القائمة وإقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة. أما متى يكون ذلك؟ وهل أقدم على هذه الخطوة فعلاً؟ فيبدو أنه لم يكن من السهل حسم هذه المسألة بالنظر إلى تعقد وتداخل متغيرات الواقع الاجتماعي والسياسي لمصر خاصة في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية.

غير أن البعض يرى أن الفترة من ١٩٤٥ إلى ١٩٤٩ كانت فترة التنفيذ(٥) استنادًا إلى

(١) انظر: حسن البنّا. القرآن والدستور. مجلة النذير ٣١-١-١١ ذو القعدة ١٣٥٧.
(٢) حسن البنّا. تناقض. ج. أ. م. ى. ١٢٩-١-٨ ذو القعدة ١٣٦٥- ٣ أكتوبر ١٩٤٦.
(٣) حسن البنّا. حول بيان صدقي باشا. ج. أ. م. ى - ١٣٦-١-١٧ من ذي القعدة ١٣٦٥- ١٢ أكتوبر ١٩٤٦.
(٤) حسن البنّا معركة المصحف: أين حكم الله؟ ج. أ. م. ي. ٦٢٧-٣-٧ رجب ١٣٦٧- ١٦ مايو ١٩٤٨.
من أصحاب هذا الرأي:
- إسحاق موسى الحسيني: الإخوان. . . . . م. س. ذ. ص ٢٨-٣٠.
- محمد فريد عبد الخالق. الإخوان المسلمون في ميزان الحق (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى ١٩٨٧-١٤٠٨) ص ٣٦.

ضخامة الأحداث والأعمال التي وقعت وشارك فيها الإخوان بفاعلية كبيرة. واستناداً أيضاً إلى أن سنوات الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥) قد أتاحت فرصة كبيرة للإخوان لكي يبنوا قوتهم ويوسعوا قاعدتهم وينشروا فكرتهم. أي أنهم قطعوا أشواطًا كبيرة في سبيل الاستعداد والعمل الذي يؤهلهم «للخطوة الثالثة».

وهذه الحجج وإن كانت صحيحة بحد ذاتها إلا أنها لا تقوم دليلاً على أن تلك الفترة كانت مرحلة التنفيذ التي قصدها البنَّا بالمعنى السالف ذكره. بل يوجد ما يدل على إدراكه لصعوبة الانتقال إليها في ذلك الحين. ففي اجتماعه برؤساء المناطق ومراكز الجهاد بجماعة الإخوان في ٨ سبتمبر ١٩٤٥ أشار إلى تلك الجهود التي بذلها الإخوان طوال سبعة عشر عامًا في الإعداد والاستعداد. وأشار أيضًا إلى ثقة الناس وأملهم في الإخوان وحدهم من دون الهيئات والأحزاب الأخرى ثم قال: «كل ذلك يا أخي جعلني أشعر شعوراً قد ارتقى إلى مرتبة الاعتقاد. أننا لم يعد لنا الخيار. وأن من واجبنا الآن أن نقود هذه النفوس الحائرة. ونرشد هذه المشاعر الثائرة ونخطو هذه الخطوة. والله المستعان»[(١)] وأردف ذلك بقوله «على أن هناك نظرة أخرى ليست بأقل مما تقدم أهمية: ألست ترى يا أخي أن أهم عوامل الفساد والإفساد لحياة هذا الشعب المصري وغيره من الشعوب العربية والإسلامية. هذا التدخل والتحكم الأجنبي الذي أفقدنا عزتنا ووجهنا غير وجهتنا وبدل أوضاع حياتنا. وضحك علينا بالقشور وصرفنا عن اللباب. ثم هذا الضعف المتناهي من هذه الحكومات. الذي جعل من نفسها أداة طيعة. إن لم تكن مسرعة في يد الأجنبي يتحكم بها في رقاب الناس كما يشاء. أو لست ترى أن أول باب للإصلاح أن نجاهد هذين المظهرين وأن يتحرر الناس من هذين النيرين؟»[(٢)]. ولم يكن ذلك إعلانًا منه بالبدء في التنفيذ كما قد يتبادر إلى الذهن. فقد رأى أن الأمر لا يزال يحتاج إلى مزيد من الإعلام والتوضيح ومكاشفة الناس «بما استتر من ألاعيب المخادعين لهم والمغررين بهم في الداخل والخارج (. . . . . .) فإذا لم يُفد ذلك كله. سنعرف كيف نضبط أنفسنا ونضع حاجزًا حصينًا قويًا بيننا نحن المؤمنين وبين هؤلاء الظالمين المغترين. وسيرون أن هذا السلاح السلبي سيفوت عليهم قصدهم ويعكس عليهم عدوانهم»[(٣)] ويتضح من ذلك أنه لم يتخذ قراراً بالخطوة الثالثة حينئذ (التنفيذ).

(١) انظر: نص كلمة المرشد العام بالاجتماع المشار إليه منشورة في. ج. أ. م. ن ش. ٢٢-٣-١٤ شوال ١٣٦٤-٢٠ سبتمبر ١٩٤٥.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) المصدر السابق أيضًا.

ويبدو أن البداية الفعلية لمرحلة التنفيذ بالمعنى المحدد سلفًا . كانت في النصف الأول من سنة ١٩٤٨ فقد اجتمعت الهيئة التأسيسية لجماعة الإخوان المسلمين يومي ٢٧ و٢٨ جمادى الآخرة ١٣٦٧/ مايو ١٩٤٨م . وأصدرت عدة قرارات كان من بينها قرار نص على : «إعلان معركة الصحف حتى يتحدد موقف الدولة التي ينص دستورها على أن دينها الرسمي الإسلام . وموقف الأمة التي تعتز بأنها زعيمة أمم الإسلام من أحكام القرآن وتعاليمه في هذا الوقت الذي انتشرت فيه الدعايات الخبيثة والدعوات الباطلة في كل مكان . وحتى يظهر للناس كافة أنه لا علاج لما استشرى من أدواء الفقر والجهل والمرض والتحلل الخلقي والوطني إلا بالرجوع إلى أحكام الشريعة السمحة»(١) وعلى أثر اجتماع الهيئة التأسيسية وصدور قراراتها ومنها قرار إعلان «معركة المصحف» المذكور . كتب البنَّا أربع مقالات متوالية بجريدة الإخوان اليومية(٢) . شرح فيها المقصود بمعركة المصحف . ومَنْ هم أطرافها أو «بين مَنْ ومَنْ»؟ و«على أي أساس تدور» وأوضح أن النتيجة المرجوة منها هي «التميز أولاً فلابد أن يمتاز أهل الحق من أهل الباطل . . وما طال عمر الباطل إلا حين يمتزج به ستار من الحق . أو يمتزج هو بعناصر من الحق . . . » ثم شرع يتساءل . . . «أين حكم الله؟» وأعاد التأكيد على صلاحية الإسلام ونظمه لحكم وإصلاح المجتمع وأنهى المقال الأخير بقوله : «ليس بعد النصيحة أو البيان إلا المفاصلة والجهاد» . ﴿قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة : ١٠٥](٣) .

وسنعود إلى تقييم قرار إعلان معركة المصحف على ضوء الظروف التي لابسته . وننتقل الآن إلى بحث الدلالات السياسية لجهود المشاركة وجهود بناء القوة . على ضوء موقعها من نظرية العمل التي كان يتجه للأخذ بها خلال مرحلة التنفيذ .

ثانيًا: العمل السلمي في إطار الشرعية القائمة: (المشاركة في الانتخابات):

قبل بحث رؤيته وموقفه من هذا الأسلوب . تجدر الإشارة إلى أننا سنقتصر على تجربة المشاركة السياسية في الانتخابات النيابية التي أقدمت عليها جماعة الإخوان المسلمين في ظل

---

(١) انظر البند «سابعًا» من نص قرارات الهيئة التأسيسية : ج . أ . م . ى -٦٢١-٣-٣٠ جمادى الآخرة ١٣٦٧- ٩ مايو ١٩٤٨ .

(٢) سبقت الإحالة إليها عدة مرات . وهي في ج . أ . م . ى . في سنتها الثالثة الأعداد ٦٣١ . ٦٢٩ . ٦٢٧ . ٦٢٥ .

(٣) حسن البنَّا . معركة المصحف : والقضاء والتشريع والمحكمة من حكم الله . ج . أ . م . ى -٦٣١-٣-١١ رجب ١٣٦٧ -٢٠ مايو ١٩٤٨ .

قيادته لها. وقد حدث أن تقدمت جماعة الإخوان بعدد محدود من أعضائها- من بينهم المرشد العام- للترشيح في الانتخابات النيابية في مناسبتين كانت الأولى سنة ١٩٤٢ وكانت الثانية ١٩٤٤/ ١٩٤٥. وبالإضافة إلى ذلك فقد كانت النية متجهة لاتخاذ موقف من الانتخابات العامة التي كانت ستجري في مطلع سنة ١٩٥٠. وكانت الهيئة التأسيسية للإخوان قد طرحت هذا الموضوع في اجتماعها غير العادي يوم ٧ أغسطس ١٩٤٨. ولكن صدور قرار الحل بعد عدة أشهر حال دون استكمال المناقشات- تحت إشراف البنَّا- حول الدخول أو عدم الدخول في تلك الانتخابات. والسؤال المطروح هو: إلى أي مدى يمكن اعتبار تلك المحاولات دليلاً على إيمان البنَّا بنظرية العمل السلمي والتغيير من خلال الأطر الرسمية للنظام البرلماني آنذاك؟ ودون الدخول في تفاصيل التجارب المشار إليها فسوف تُحَلَّل دلالات كل من التجربتين ثم نحلل دلالات التبكير في بحث الموقف من انتخابات سنة ١٩٥٠. وذلك على ضوء الظروف التي أحاطت بكل تجربة. وعلى ضوء رؤية البنَّا التي سبق لنا تناولها بخصوص النظام النيابي في مصر وتقييمه له.

١- انتخابات سنة ١٩٤٢:

على إثر حادث ٤ فبراير سنة ١٩٤٢(١). ومجيء حكومة الوفد. صدر مرسوم بحل مجلس النواب في ٧ فبراير. والدعوة لإجراء انتخابات عامة جديدة. فتقدمت جماعة الإخوان بترشيح عضوين فقط من أعضائها: المرشد العام حسن البنَّا عن دائرة الإسماعيلية. والأستاذ محمد نصير عن دائرة بنها. وكانت هذه الخطوة بناءً على قرار من قرارات المؤتمر السادس للإخوان الذي عقد في يناير سنة ١٩٤١. وخلاصته «الإذن لمكتب الإرشاد العام

(١) تتلخص وقائع هذا الحادث الشهير في قيام السفير البريطاني في القاهرة بتوجيه إنذار إلى الملك فاروق ينص على: «إذا لم أُعْلَم قبل الساعة السادسة مساءً أن النحاس باشا قد دعي لتأليف الوزارة. فإن الملك فاروق يجب أن يتحمل تبعة ما يحدث» ورافق الإنذار تحرك القوات البريطانية لمحاصرة قصر عابدين. وعلى الفور دعا الملك فاروق لعقد اجتماع لقادة الأحزاب المختلفة ورؤساء الوزارة السابقين وانتهى بالتوصية برفض الإنذار البريطاني. ولكن الملك لم يأخذ بهذه التوصية وكلف النحاس بتشكيل حكومة جديدة ففعل. وتختلف وجهات النظر حول تقييم هذا الحادث وأثره في تطور الأوضاع السياسية في مصر فيما بعد وخاصة أثره على علاقة الوفد بالملك وبالإنجليز. وحول هذا الموضوع وما يتعلق به انظر:
- علي الدين هلال. السياسة والحكم في مصر.... م.س.ذ. ص ١٨٠- ١٨٣.
- مارسيل كولومب. تطور مصر.... م.س.ذ. ص ١٣٠. ص ١٣٦- ١٥١.

للإخوان المسلمين بالتقدم بالأكفاء من الإخوان إلى الهيئات النيابية المختلفة ليرفعوا صوت الدعوة وليعلنوا كلمة الجماعة فيما يهم الدين والوطن»[1].

ويرجع السبب في اتخاذ هذا القرار إلى الظروف التي تعرضت لها جماعة الإخوان في ظل حكومة سري باشا (في الفترة من ١٠ نوفمبر ١٩٤٠ إلى ٤ فبراير ١٩٤٢) إذ قامت- بضغط من السفارة البريطانية- باتخاذ إجراءات متشددة. بموجب الأحكام العرفية. لوقف نشاط الجماعة. فصادرت صحافتها وعطلت اجتماعاتها وأغلقت مطبعتها فضلاً عن اعتقال المرشد العام ووكيله لمدة قصيرة. وفي تلك الظروف وجد البنَّا أن جماعته قد حرمت من كل وسائل التعبير والعمل لنشر الدعوة ليس في الأوساط العامة فقط. بل في الأوساط الخاصة أيضًا. وهو ما كان يعني إعاقة تنفيذ متطلبات «الخطوة الثانية» التي سبق الإعلان عنها سنة ١٩٣٨. وفي ظل تلك الظروف نظر إلى المجلس النيابي «كمنفذ وحيد للرأي. ومنبر شكاية أهل الحق في ذلك الوقت»[2] على حد قول البنَّا.

وعلى ذلك قرر الإخوان خوض انتخابات ١٩٤٢. ويذكر البنَّا أنهم كانوا «حريصين أشد الحرص على ما أخذوا به أنفسهم من سُنَّة التدرج فلم يتقدم منهم إلا المرشد العام في دائرة الإسماعيلية والأستاذ محمد نصير عن دائرة بنها» وكما هو معروف فقد تنازل البنَّا عن الترشيح بناءً على اتفاق بينه وبين النحاس باشا. حقق به عدة مكاسب للدعوة. إما في صورة تعهدات أخذها النحاس على نفسه أو في صور أخرى تمثلت في «انفتاح كل الطرق أمام الإخوان لبث دعوتهم في كل مكان دون عوائق» طبقًا لما ذكره محمود عبد الحليم[3].

وقد يُسْتَخْلَص مما سبق أن الإقدام على المشاركة بالترشيح في انتخابات سنة ١٩٤٢ كان استجابة لاعتبارات عملية أملتها مصلحة الدعوة كما رآها البنَّا آنذاك. ولم يكن منطلق هذه الخطوة هو الإيمان بطريق العمل البرلماني في إطار الوضع القائم. اللهم إلا كمنبر «للدعوة» في ظل الظروف الاستثنائية التي كانت تمر بها البلاد في أثناء الحرب العالمية الثانية. وهو ما يؤكده تنازل البنَّا عن الترشيح وعدم تمسكه بحقه القانوني برغم معارضة الإخوان للتنازل. وخاصة أن قرار الترشيح كان صادراً عن مكتب الإرشاد. فقد رأى البنَّا أنه إذا تحققت الأهداف المرجوة

---

(١) انظر نص البيان الذي ألقاه المرشد العام (حسن البنَّا) في اجتماع الهيئة التأسيسية لجماعة الإخوان المسلمين. ج. أ. م. ى. ٧١٩-٣-٢ ذو القعدة ١٣٦٧ - ٥ سبتمبر ,١٩٤٨

(٢) حسن البنَّا. نص بيانه في اجتماع الهيئة التأسيسية (١٩٤٨) م. س. ذ.

(٣) انظر: محمود عبد الحليم الإخوان المسلمين أحداث صنعت التاريخ. م. س. ذ. ١/ ,٢٩٧

بطريق آخرَ غير دخول البرلمان فلا داعي للإصرار على خوض معركة الانتخابات. خاصة أنها كانت ستؤدي إلى الاصطدام بقوة مصرية (الوفد) تستفيد منه الدسائس الإنجليزية» وكان الوفد سيضطر إلى هذا الصدام التزامًا بالتبليغ البريطاني بمنع البنَّا من الترشيح للمجلس النيابي[(١)].

٢- انتخابات سنة ١٩٤٤/١٩٤٥:

لم يطرأ تغيير كبير على الدوافع والمبررات التي سوغت الإقدام على خوض معركة الانتخابات النيابية سنة ١٩٤٤/ ١٩٤٥ مقارنة بمسوغات الإقدام على الترشيح في انتخابات سنة ١٩٤٢ . خاصة أن الأحكام العرفية كانت لا تزال مفروضة ولم تُلْغَ إلا في أكتوبر سنة ١٩٤٥ .

بيد أن قرار الدخول في الانتخابات هذه المرة حظي بمناقشات موسعة دارت في صفوف جماعة الإخوان[(٢)] . وأثيرت خلالها تساؤلات عديدة أهمها ما كان حول: ما الهدف من دخول الانتخابات؟ وقد أجاب البنَّا على ذلك فأعاد التأكيد على حاجة الدعوة لمزيد من الجهود للتعريف بها في «المحيط الرسمي» بعد أن حققت نجاحًا ملموسًا في المحيط الشعبي. وذكر أن أقرب طريق إلى المحيط الرسمي هو منبر البرلمان. «فكان لزامًا على الإخوان أن يزجوا بخطبائهم ودعاتهم إلى هذا المنبر لتعلو من فوقه كلمة دعوتهم. وتصل إلى آذان ممثلي الأمة في هذا النطاق الرسمي المحدود»[(٣)].

ومن التساؤلات المهمة أيضًا. تساؤل أثير حول اليمين الدستورية التي يقسمها النواب بعد نجاحهم. وفيها النص على احترام الدستور. فإلى أي مدى يتعارض هذا مع هتاف الإخوان: «القرآن دستورنا»؟ والإجابة التي قدمها البنَّا غاية في الأهمية. فهي تمثل نقلة في تصوره وموقفه من منهج العمل السلمي في إطار البرلمان. إذ أكد ما سبق أن أبداه في مناسبات مختلفة[(٤)] من أن الدستور المصري لا يتناقض مع قواعد وتعاليم القرآن بصفة عامة وقال: «الدستور المصري بروحه وأهدافه العامة من حيث الشورى. وتقرير سلطة الأمة. وكفالة

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: المرجع السابق ١/ ص ٢٩٤-٣٠١ وانظر أيضًا:
- حسن البنَّا (نص بيانه في اجتماع الهيئة التأسيسية ١٩٤٨) م. س. ذ.

(٢) حسب ما يستفاد من نص كلمة المرشد العام- حسن البنَّا- في اجتماع الهيئة التأسيسية (١٩٤٨) م. س. ذ.

(٣) حسن البنَّا: لماذا يشترك الإخوان في انتخابات مجلس النواب؟ ج. أ. م. ن. ش. ٢٢-٢-١٨ ذو القعدة ١٣٦٢- ٤ نوفمبر ١٩٤٤ .

(٤) منها على سبيل المثال: المؤتمر الدوري الخامس سنة ١٩٣٩ .

الحريات لا يتناقض مع القرآن ولا يصطدم بقواعده وتعاليمه . وبخاصة أنه قد نص فيه على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام . . إذا كان فيه من المواد ما يحتاج إلى تعديل أو نضوج . فذاك من حق النواب بطريقة قانونية مرسومة . وتكون النيابة البرلمانية حينئذ هي الوسيلة المثلى لتحقيق هتاف الإخوان»(١) . وهذا القول يدل دلالة واضحة على الإيمان بإمكانية التغيير من خلال الالتزام بقواعد الممارسة البرلمانية/ الديمقراطية . وفي هذه الحالة تصبح الأغلبية مسألة حيوية يتعين ضمانها لممارسة التغيير في الاتجاه المرغوب . وبرغم إدراكه لهذا الأمر إلا أن ذلك لم يجعله يتجاوز «سُنَّة التدرج» ويلجأ إلى «أسلوب الطفرة» فيسعى للحصول على أغلبية المجلس النيابي . إذ لم يتقدم في انتخابات سنة ١٩٤٤/ ١٩٤٥ سوى ستة مرشحين من الإخوان بالرغم من وجود أعداد كافية منهم للتقدم للترشيح في ذلك الوقت . إلى الحد الذي رجاهم مكتب الإرشاد بعدم التقدم للترشيح(٢) . وفضلاً عن ذلك . فقد صدر قرار عن مكتب الإرشاد بمناسبة هذه الانتخابات ينص على «أن هيئة الإخوان لا ترشح أحداً من أعضائها بصفته الإخوانية وإن من يرون أن يتقدموا إلى الترشيح فإنهم يتقدمون بصفة شخصية كمستقلين . ولهذا فإنه محظور أن تستخدم دور الإخوان لدعاية انتخابية . . . »(٣) . ولم يُسْتَثْنَ من هذا القرار أحد من المرشحين الستة بمن فيهم المرشد العام حسن البنَّا .

وبرغم كل الاحتياطات السابقة فقد قوبلت هذه الخطوة برفض شديد تمثل في التدخل السافر من قبل الحكومة لتزوير الانتخابات- تدعمها قوات الاحتلال الإنجليزي- بهدف إسقاط مرشحي الإخوان وخاصة حسن البنَّا في الإسماعيلية . وقد تم لها ذلك(٤) . الأمر الذي كان لابد أن يترك شعوراً بالمرارة لدى البنَّا وجماعته . فهذه هي المرة الثانية . - بعد تجربة انتخابات ١٩٤٢ - التي تقابل جهودهم للمشاركة في العمل البرلماني بعدم الترحيب الذي

---

(١) حسن البنَّا . لماذا يشترك الإخوان في انتخابات مجلس النواب . م . س . ذ .

(٢) انظر : نص «بيان المرشد العام في اجتماع الهيئة التأسيسية» (١٩٤٨) م . س . ذ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

(٤) لمعرفة التفاصيل حول تدخل الحكومة . وحول دور قوات الاحتلال البريطانية في إسقاط مرشحي الإخوان وخاصة حسن البنَّا انظر : محمود عبد الحليم . الإخوان المسلمون م . س . ذ . ١/ ٣٢٤-٣٣٠ وهو يروي ما حدث باعتباره شاهد عيان لتلك الأحداث .

- وانظر أيضًا : محمد شوقي زكي . الإخوان المسلمون والمجتمع المصري م . س . ذ . ص١٨-٢٠ وهو يروي قصة التدخل الإنجليزي باعتباره شاهد عيان أيضًا . وروايته لا تختلف عن رواية محمود عبد الحليم إلا في بعض التفاصيل القليلة .

وصل إلى درجة الرفض واستخدام أساليب غير ديمقراطية- وغير قانونية- لمنعهم من الوصول إلى مقاعد المجلس النيابي. وقد يكون هذا سببًا من أسباب تقوية الشعور بعدم جدوى الالتزام بمنهج التغيير من داخل الأطر الرسمية القائمة ودعم تيار الخروج عليها في صفوف جماعة الإخوان. ومع هذا فقد أبدى البنَّا مقاومة مستمرة للسير في اتجاه الخروج على الشرعية القائمة بالقوة. وهو ما يوضحه موقفه المبكر من الانتخابات التي كان مزمعًا إجراؤها في بداية ١٩٥٠ بالإضافة إلى موقفه من أعمال العنف التي وقعت خلال السنوات التالية للحرب العالمية الثانية كما سيتضح بعد قليل.

٣- الاستعداد لانتخابات سنة ١٩٥٠:

في اجتماع غير عادي للهيئة التأسيسية للإخوان- عقدته في (٢ شوال ١٣٦٧/ ٧ أغسطس ١٩٤٨م) - بادرت بمناقشة ما سيكون عليه موقف الإخوان من الانتخابات النيابية التي كانت ستجري في يناير ١٩٥٠ وفي هذا الاجتماع ألقى البنَّا بيانًا[1] شاملاً حول تجارب الإخوان السابقة ومحاولاتهم للوصول إلى مقاعد البرلمان. وأهم ما يلفت النظر في بيانه. تعبيره عن شعوره بالمرارة والأسف من المواقف المعادية التي وقفتها الحكومة والأحزاب (البرلمانية!) من محاولة الإخوان السير في طريق العمل البرلماني (تجربة انتخابات ١٩٤٢ وانتخابات ١٩٤٥) هذا من ناحية. وتأكيده على مشروعية إقدام الإخوان على المشاركة في الانتخابات بالترشيح والتصويت وعلى أن ذلك لا يعني تحولاً في صفة الجماعة أو أنها تخلط الدين بالسياسة وتستغله لتحقيق مآرب دنيوية من ناحية ثانية. ثم حديثه عن «سُنَّة التدرج» التي يتبعها الإخوان وهم يسلكون هذا السبيل. فلم يتقدموا إلا بعدد محدود منهم للترشيح.

وتناول بعد ذلك - في بيانه - الحديث عن الانتخابات الجديدة (كانت ستجري سنة ١٩٥٠ - أي أنه كان يتكلم عنها قبل إجرائها بأكثر من عام) فعرض لحجج المؤيدين لتقدم الإخوان بالترشيح لها. كما عرض لحجج المعارضين[2]. وما يهمنا في هذا السياق هو اقتراحه الذي طرحه بإجراء استطلاع لآراء الإخوان «ومن شاء أن يدلي بدلوه في الدلاء» حول هذا الموضوع. إذ كلَّف اللجنة السياسية بالجماعة بأن تتولى إتمام هذا الاستطلاع. ثم تفحَّص الردود وتكتب تقريراً وافيًا بالنتيجة وبرأيها في الأمر. ويتلى على الهيئة وتقول فيها كلمتها

(١) لم ينشر هذا البيان إلا في تاريخ لاحق لتاريخ اجتماع الهيئة التأسيسية المشار إليه. فقد نشرته جريدة الإخوان المسلمين اليومية بالعدد ٧١٩ (عدد خاص) تحت عنوان «الإخوان والانتخابات» سبقت الإشارة إليه عدة مرات بـ«نص بيان المرشد العام. . . .».

(٢) انظر تفاصيل هذه الحجج في المصدر السابق نفسه.

التي يصدر عنها الإخوان ويحددون على ضوئها موقفهم من الانتخابات» وفي كل الأحوال حثهم البنَّا على ضرورة المبادرة بتسجيل أسمائهم في جداول الانتخابات في ديسمبر (١٩٤٨) «وأن ينظموا شئونهم في هذه الناحية أدق التنظيم فإنهم إن لم يكونوا مرشحين فسيكونون على أي حال ناخبين»(١).

وبغض النظر عما كان سيسفر عنه استطلاع رأي الإخوان بخصوص التقدم للترشيح أو الإحجام عنه. فإن المهم لبيان موقف الرجل من الحياة البرلمانية هو التصميم على المشاركة في الانتخابات «بالتصويت» على الأقل(٢). كما يوضحه الاقتباس السابق من كلامه. وهذا التصميم- بالإضافة إلى الإعلان عنه مبكراً - له أكثر من دلالة على ضوء الظروف والأحداث التي صاحبته.

فمن ناحية. كان البنَّا يؤكد بذلك إيمانه بالعمل السلمي في إطار الشرعية القائمة كسبيل للتغيير والإصلاح الداخلي. وفي الوقت نفسه كان ذلك الموقف يحمل في طياته بعض التناقض مع رؤيته الثابتة الداعية لرفض التعددية الحزبية في ظل الظروف التي كانت تمر بها مصر في الثلاثينيات والأربعينيات.

ولعله من ناحية ثانية كان يسعى لتبديد مخاوف السلطة - وأعوانها - التي بدأت تتجمع لديها من جراء أحداث العنف المتتابعة في تلك الفترة. وخاصة ما نسب منها إلى جماعة الإخوان. وأهمها مقتل القاضي أحمد الخازندار في مارس ١٩٤٨ علي يد أفراد ينتمون للنظام الخاص. وقبل ذلك بحوالي شهر واحد وقع انقلاب في اليمن (١٧/ ٢/ ١٩٤٨) أسفر عن مقتل الإمام يحيي وثلاثة من أبنائه. وراجت إشاعات قوية بأن الإخوان ضالعون في أحداث

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) لم تكن هي المرة الأولى التي حث فيها البنَّا أعضاء جماعته على المشاركة بالتصويت. فمنذ انتخابات سنة ١٩٣٦ وهو يلفت نظرهم إلى ضرورة الإدلاء بأصواتهم في الانتخابات العامة كجزء من خطته لربط اهتمامات الجماعة بقضايا المجتمع وتطوراته المختلفة ففي مناسبة انتخابات ١٩٣٦ خاطب الإخوان بقوله: «إن الصوت الانتخابي من حق الوطن فلا يصح أن يتأخر قادر عن إبداء صوته... ولا تعطلوا أصواتكم ولا تهملوها.. إن إعطاء الصوت شهادة يُسْأَل الإنسان عنها فحكِّموا ضمائركم وعقولكم وكونوا أحراراً في مناصرة الحق..» - ولم تكن هناك ملابسات اتهام الجماعة باستخدام العنف في ذلك الحين ليتظاهر البنَّا بإيثار الوسائل السلمية ذراً للرماد في العيون- انظر لمزيد من التفاصيل التي ذكرها في تلك المناسبة:

- حسن البنَّا. إلى الإخوان المسلمين في مختلف دوائرهم بمناسبة الانتخابات. ج أ م س-٣-٤-٧ صفر ١٣٥٥ -٢٨ إبريل ١٩٣٦.

هذا الانقلاب. مما ألقى الخوف في قلب السلطة في مصر من نشاط الإخوان. وتعزز هذا الخوف بالعثور على مخابئ للسلاح وأماكن التدريبات كان يقوم بها الإخوان استعداداً للقتال في فلسطين. ولكن السلطة نظرت إليها على أنها جزء من مخطط أعده الإخوان للقيام بثورة في مصر باستخدام القوة. ويبدو أن كل هذا قد دفع البنّا للمبادرة بشغل اهتمام الإخوان بمسألة الانتخابات. ومن ناحية ثالثة يمكن النظر إلى طرحه المبكر لموضوع الانتخابات على النحو المشار إليه. باعتباره مبادرة لاحتواء الاتجاه المتنامي نحو استخدام القوة لدى بعض أعضاء النظام الخاص كما كشفت عنه عدة حوادث خلال سنة ١٩٤٨ وما بعدها.

ثالثاً: استخدام القوة وسيلةً للتغيير: (دور النظام الخاص):

ليس ثمة صعوبة في ملاحظة أن القوة ماديًا ومعنويًا. تمثل محوراً أساسيًا وثابتًا في البناء الفكري والاهتمام العملي لحسن البنّا.

فمن الناحية النظرية (الفكرية) ركز كثيراً على أهمية بناء القوة. كما توسع في بيان أبعادها وضرورة الأخذ بأسبابها. مستنداً في كل ذلك إلى أدلة استقاها من القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ فيما يتعلق ببناء الأمة وقد خلص إلى القول بأن القوة «شعار الإسلام في كل نظمه وتشريعاته»(١).

أما من الناحية العملية. فقد ترجم هذا الاهتمام بصورة واضحة في طريقة تكوين وتنظيم «جماعة الإخوان المسلمين» حيث سعى منذ البداية لبث روح الجندية والفداء في صفوفها. ويمكن متابعة هذا الاتجاه وترجمته العملية بدءاً من تكوين فرق الرحلات مروراً «بالجوالة» وصولاً إلى «النظام الخاص» أو «الجهاز السري» الذي كان بمنزلة الجناح العسكري للجماعة. وإليه نسبت أعمال عنف كثيرة وقعت خلال الأربعينيات وبصفة خاصة في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. وكانت سببًا اتخذته السلطة ذريعة لإصدار قرار حل جماعة الإخوان ومصادرة كافة أنشطتها في جميع أنحاء البلاد وذلك في ٨ ديسمبر سنة ١٩٤٨.

وعلى ضوء هذا الاهتمام بالقوة نظريًا وعمليًا. فإن السؤال المطروح هنا هو: إلى أي مدى

(١) حسن البنّا رسالة المؤتمر الخامس. م س ذ. ص١٨٨-١٨٩ ويمكن الاستشهاد بعدد كبير من الأحاديث والخطب والمقالات التي كتبها البنّا تبين مركز مفهوم القوة لديه انظر على سبيل المثال مقالاته التالية:
- وسائل الجهاد في سبيل الله ج أ م س ١١-١-٣ جمادى الأولى ١٣٥.
- الإسلام والقوة والجندية. المصدر السابق -٢٨-٤-١٥ شوال ١٣٥٥ - ٢٩/١٢/١٩٣٦.
- ثمن الحياة مجلة التعارف على مبادئ الإخوان. ٢-٥-١٦ جمادى الأولى ١٣٥٩ - ٨يونيه ١٩٤٠.
- فن الموت ج أ م ي ٩٠-١. ١٩ رمضان ١٣٦٥ - ١٦/٨/١٩٤٦.

كان البنَّا يعتبر القوة أداة تُستَخدم في التغيير وتحقيق الأهداف التي حددها وقد سبق أن أوجزها في هدفين: **الأول**: «تحرير الوطن من كل سلطان أجنبي» **والثاني**: «إصلاح الحكومة حتى تكون إسلامية بحق»؟[١].

ولقد عرض البنَّا للإجابة على التساؤل السابق في أكثر من مناسبة. ففي المؤتمر الخامس (١٩٣٩) ذكر: «أن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة حيث لا يجدي غيرها. وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عُدَّة الإيمان والوحدة. وهم حين يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرحاء. وسينذرون أولاً. وينتظرون بعد ذلك. ثم يُقدمون في كرامة وعزة. ويحتملون كل نتائج موقفهم هذا بكل رضاء وارتياح»[٢]. وأكد على ذلك مَرة أخرى في المؤتمر السادس (١٩٤١)[٣].

وبرغم أنه لم يحدد ضد مَن سوف تستخدم القوة؟ وهل ستكون ضد الحكومة والسلطة القائمة أم ضد الاحتلال الذي يستعمر البلاد؟ إلا أنه كان حريصًا على أن يؤكد مراراً وتكراراً أن الإخوان يعارضون أسلوب «الثورة» وأعمال العنف بوجه عام كوسائل لتحقيق الأهداف التي يسعون إليها. وكان تأكيده هذا يأتي دائمًا في سياق نفيه للاتهامات التي وجهت للجماعة بأنها تسعى لتغيير نظام الحكم بالقوة[٤]. وبتصاعد أعمال العنف والاغتيالات السياسية في المجتمع خلال عامي ١٩٤٧ و١٩٤٨ - بصفة خاصة- كثرت الاتهامات التي وجهت للجماعة بارتكاب العنف. ولم يتوان البنَّا في الرد عليها ودحضها والتأكيد القاطع بأنه ليس من منهاج الإخوان استخدام وسائل العنف والإرهاب والثورة واعتبر أن تصاعد أحداث العنف والاغتيال «باب من الشر يجب أن يغلق بكل شدة»[٥]. ولكنه في كل الحالات كان دائم التأكيد على أن مواجهة الاحتلال وتحرير البلاد لن يكون بالاستجداء والمفاوضات وإنما «بالجهاد» وستُعْرَض رؤيته في هذا الصدد بالتفصيل عند تناول موقفه وجهوده في سبيل القضية الوطنية[٦].

---

(١) حسن البنَّا. رسالة التعاليم. م.س.ذ. ص٣٩٤ ورسالة بين الأمس واليوم م.س.ذ ص١٦٠ أيضًا مقالة بعنوان غاية. ج.أ.م.ي. ٢/٥٦٧. ٢٤ربيع الآخر ١٣٦٧-٥ مارس ١٩٤٨.

(٢) حسن البنَّا: رسالة المؤتمر الخامس م.س.ذ ص١٨٩-١٩٠.

(٣) حسن البنَّا رسالة المؤتمر السادس. م.س.ذ ص٢٣٧.

(٤) انظر على سبيل المثال: نص خطاب المرشد العام بالمؤتمر الشعبي الأول للإخوان. ج.أ.م.ن.ش. ٢١٠-٣-٢٧ ذو القعدة ١٣٦٤- ٢٧/ ١٠/ ١٩٤٥ انظر أيضًا نص الحوار الذي أجراه مراسل الاجبشن ميل مع حسن البنَّا منشور بعنوان: «مسألة السودان تتعلق بالمصريين والسودانيين دون سواهم» ج. أ. م. ي ٢١٩-١. ٢٧ سفر ١٣٦٦- ٢٠/ ١/ ١٩٤٧.

(٥) حسن البنَّا. باب من الشر يجب أن يغلق بكل شدة ج. أ. م. ي ٦١١-٢-١٧ جمادى الآخرة ١٣٦٧- ٢٦ أبريل ١٩٤٨.

(٦) انظر فيما بعد الباب الثالث من هذا الكتاب.

ويستفاد من ذلك أن إعداده للقوة واهتمامه البالغ بها كان هدفه الأساسي هو التصدي للاحتلال الأجنبي الذي يمثل وجوده انتهاكًا لحرمة ديار المسلمين ويجعل الأمة كلها في حرج بالغ ما لم تنهض لأداء فريضة الجهاد(١). وهذا ما تؤكده الملابسات والدوافع التي حدثت به لتأسيس ما عرف «بالنظام الخاص» الذي كان له دور كبير في تاريخ الجماعة وما تعرضت له من أحداث ومواجهات. وقبل تناول تلك الملابسات والدور الذي قام به النظام الخاص سوف نعرض أولاً لمفهوم البنّا للقوة وتصوره لشروط استخدامها.

١- مفهومه للقوة وشروط استخدامها:

سلفت الإشارة إلى أن القوة مثلت محورًا أساسيًا وثابتًا لدى البنّا. وقد بيّن في مواضع كثيرة تصوره لمفهومها وشروط استخدامها. ويتلخص ذلك في قوله: «أول درجات القوة قوة العقيدة والإيمان. ويلي ذلك قوة الوحدة والارتباط ثم بعدهما قوة الساعد والسلاح»(٢). أي أن القوة لديه عبارة عن مفهوم يشمل كافة الجوانب الأخلاقية والروحية والمادية. وقد انعكس هذا الفهم بشكل واضح في برامج التنشئة والتلقين العقائدي لأعضاء جماعة الإخوان وبصفة خاصة لمن انخرطوا في النظام الخاص(٣).

ومع تأكيده على أن «القوة في كثير من الأحايين أضمن السبل لعلوّ كلمة الحق»(٤). فإنه كان حريصًا على توضيح عدة شروط أساسية للإقدام على استخدامها استخدامًا فعليًا. ومن هذه الشروط أن تتوفر عناصر القوة جميعًا قبل الإقدام على استخدامها. ويعني قوة العقيدة وقوة الوحدة وقوة السلاح «فلا يصح أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر لها هذه المعاني جميعًا»(٥). ومن شروطها أيضًا أنها لا تستخدم إلا بعد استنفاد الوسائل السلمية الأخرى وكثيرًا ما كان يستشهد بالقول المأثور «إن آخر الدواء الكيّ»(٦). وبقول عمر بن عبد العزيز

(١) انظر تفاصيل ذلك: حسن البنّا. رسالة الجهاد. ضمن مجموعة الرسائل م. س. ذ (تُراجَع رسالة الجهاد كلها). .

(٢) حسن البنّا. رسالة المؤتمر الخامس. م. س. ذ. ص١٨٩ أيضًا رسالة التعاليم. م. س. ذ. ص٣٩٩ وأعاد التأكيد على هذا المفهوم في مقال تال انظر: حسن البنّا. عامان في الميزان عام مضى وعام في ضمير الغيب. مجلة التعارف -٣-٥-٢٣ محرم ١٣٥٩- ١/ ٣/ ١٩٤٠ .

(٣) وتعتبر رسالة التعاليم بمنزلة الوثيقة الأساسية للتلقين العقائدي لكل أفراد الجماعة وخاصة أعضاء النظام الخاص.

(٤) حسن البنّا. وسائل الجهاد في سبيل الله ج. أ. م. س. ١١-١-٣ جمادى الآخرة ١٣٥٣ .

(٥) حسن البنّا. رسالة المؤتمر الخامس م. س. ذ. ص١٨٩ .

(٦) المصدر السابق نفسه وانظر أيضًا:

حسن البنّا في صميم الدعوة. مجلة النذير -٣٤-١-٢ من ذي الحجة ١٣٥٧ ..

لأحد جلسائه: «يا فلان إذا قدرت على دواء تشفي به صاحبك دون الكيِّ فلا تكوينَّه أبدًا»[1]. ومن شروطها كذلك ضرورة الالتزام بما تقضي به الآداب والتعاليم الإسلامية ومنها ما عبَّر عنه بقوله: إن الإخوان حين يستخدمون القوة سيكونون شرفاء صرحاء. وسينذرون.. وينتظرون.. ثم يقدمون..».

وقد وجد البنَّا في آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ ومأثر السلف الصالح. زادًا لا ينفد في الحض على الاستعداد والأخذ بكل أسباب القوة وإعلاء قيمة الجهاد في سبيل الله. ولكي يعطي لهذه المعاني بُعْدًا عمليًا مرتبطًا بتغيرات الواقع الجديد الذي يعيشه المسلمون. اهتم كثيراً بالحديث عن «الموت» فاعتبره صناعة على الأمة أن تحسنها[2]. لأن الموت ثمن الحياة[3]. وفي موضع آخر نظر إليه باعتباره فنًا. ومن عباراته الأخاذة في هذا الصدد قوله: «الموت فن. وفن جميل على مرارته. بل لعله أجمل الفنون إذا تناولته يد الفنان الماهر. وقد عرضه القرآن على المؤمنين عرضًا جعلهم يحرصون عليه ويحبونه حب غيرهم للحياة»[4]. ولا شك أن الوجود الأجنبي في مصر - وفي كثير غيرها من ديار المسلمين وخاصة فلسطين - كان يُذْكي من تأثير مثل هذا التوجيه العقائدي ويستنهض الهمم ويدفعها للاستشهاد والموت في سبيل الله. وهو ما تؤكده الدوافع الأساسية لتكوين الجهاز الخاص ليكون أداة للقيام بهذه المهمة.

٢- النظام الخاص ودوره في عملية التغيير:

رأينا فيما سبق أن إجراءات القمع التي اتخذتها حكومة سري باشا ضد جماعة الإخوان ومصادرتها لأنشطتها المختلفة. قد نجم عنها رد فعل تمثل في الاتجاه نحو العمل السياسي من خلال مؤسسات الحكم القائم كالمشاركة في الانتخابات والترشيح لعضوية البرلمان. وكان ذلك في مطلع الأربعينيات في ظل ظروف الحرب العالمية الثانية.

وتؤكد المعلومات المتوفرة الآن أن تلك الفترة (مطلع الأربعينيات) شهدت أيضًا نشأة ما عرف بالنظام الخاص أو الجهاز السري. والأرجح أن تلك النشأة كانت سنة ١٩٤٠. وأن صاحب الفكرة والمبادرة إلى تكوين الجهاز الخاص هو حسن البنَّا نفسه. وهو ما تنص عليه رواية الأستاذ محمود عبد الحليم أحد الذين دعاهم البنَّا للمساهمة في وضع اللبنَّات الأولى

---

(١) حسن البنَّا. أدب ومرحمة. ج. أ. م. ي. ٤١٢-٢-٢٠ شوال ١٣٦٦- ٥/ ٩/ ١٩٤٧.
(٢) انظر: حسن البنَّا وصناعة الموت. مجلة النذير -١٨-١-٢ شعبان ١٣٥٧.
(٣) حسن البنَّا. ثمن الحياة. مجلة التعارف على مبادئ الإخوان -١٦-٥-٢ جمادى الأولى ١٣٥٩ ٨ يونيه ١٩٤٠.
(٤) حسن البنَّا. فن الموت. ج. أ. م. ي. ٩٠-١-١٩ رمضان ١٣٦٥- ١٦ أغسطس ١٩٤٦.

للنظام يقول: «كان ذلك في عام ١٩٤٠ حين دعا حسن البنَّا خمسة منا هم صالح عشماوي وحسين كمال الدين وحامد شريت وعبد العزيز أحمد ومحمود عبد الحليم. وعرض علينا الدواعي التي رآها تقتضي الاستعداد وإنشاء نظام خاص تواجه الدعوة به مسؤوليتها في المستقبل. واقتنعنا برأيه فكوَّن منا الخمسة قيادة هذا النظام. .»[1].

ومن خلال المذكرات التي كتبها عدد من أعضاء النظام الخاص وقادته[2]، (سابقًا) وأيضًا من خلال عدة لقاءات أجريناها مع عدد آخر منهم[3]. يتضح أن الجميع يؤكدون على أن النظام الخاص قد أُنْشِئ لغرضين: الأول: هو مواجهة الاحتلال البريطاني. والثاني: هو مواجهة الخطر الصهيوني المتزايد الذي أدرك مبكرا أنه يهدد مستقبل فلسطين والمنطقة العربية والإسلامية كلها. وسيأتي بيان ذلك بالتفصيل عند بحث موقفه من قضية فلسطين.

وقد قام الجهاز الخاص بعمليات متتالية بعضها استهدف الوجود البريطاني وبعضها الآخر كان من قبيل الإعداد والتجهيز لمواجهة الصهيونية في فلسطين. وتصاعدت هذه العمليات بشكل سريع خلال عامي (١٩٤٧- ١٩٤٨) وبدأت تظهر بوادر الخلل الهيكلي في تنظيم وقيادة الجماعة نظراً لوضع الازدواجية الذي صارت إليه في ظل وجود قيادة علنية وأخرى سرية تابعة للعلنية ولكنها تمتلك القوة المسلحة. فاتجه بعض أعضاء الجهاز الخاص لتنفيذ عمليات اغتيال ضد بعض الشخصيات والمسؤولين الحكوميين (مثل القاضي أحمد الخازندار ورئيس الوزراء محمود فهمي النقراشي) وقد استنكر البنَّا وقوع مثل هذه الحوادث وأدانها في حينه. كما أدان الذين قاموا بها إلى درجة اعتبارهم لا يَمُتُّون إلى الإخوان المسلمين بصلة. وبرغم ذلك فقد ألحقت التهم بالجماعة كلها وأصدر النقراشي - قبيل اغتياله - قراراً عسكريًا بحل الجماعة استند فيه إلى تلك الأعمال التي نظر إليها على أنها كانت تستهدف قلب نظام الحكم بالقوة.

---

(١) محمود عبد الحليم. الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ م. س. ذ. ١/ ٢٥٨. ٢٥٩.

(٢) انظر على سبيل المثال: محمود عبد الحليم. الإخوان المسلمون. . م. س. ذ. ١/ ٢٥٨.

- أحمد عادل كمال. النقط فوق الحروف: الإخوان المسلمون والنظام الخاص (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي. الطبعة الأولى ١٤٠٧-١٩٨٧م) ص١١٩.

- محمود الصباغ. حقيقة التنظيم الخاص ودوره في دعوة الإخوان المسلمين (القاهرة - دار الاعتصام ١٩٨٩) ص٣١-٥٢ حيث يؤكد على أن عقيدة الجهاد هي الأساس الذي أقام عليه البنَّا النظام الخاص لمواجهة الإنجليز واليهود (وكان الصباغ عضواً بارزاً بالنظام الخاص في عهد البنَّا).

(٣) أجرى المؤلف عدة مقابلات على فترات متتابعة مع عدد من أعضاء وقيادات النظام الخاص السابقين وهم: الأستاذ مصطفى مشهور. والدكتور علي عبد الحليم والأستاذ عبد الحليم محمد أحمد والأستاذ إبراهيم سلمة والدكتور حسن الشافعي والمرحوم صلاح شادي (قبل وفاته).

ودون الدخول في تفاصيل الأحداث والوقائع التي حفلت بها سنة ١٩٤٨ والاتهامات التي وجهتها السلطة للإخوان. وردود الإخوان على تلك الاتهامات. فإن ما يهمنا هنا هو: هل صحيح أن أعمال العنف التي قام بها النظام الخاص بما فيها قتل أحد القضاة ورئيس الحكومة. كانت تستهدف قلب نظام الحكم؟

لقد فنَّد البنَّا كافة الاتهامات التي أُلصِقَتْ بجماعته والتي تدينها بالعمل على قلب نظام الحكم بالقوة. وأعاد التأكيد على ما سبق أن ذكره مرارًا وتكرارًا من أن العنف ليس من وسائل الإخوان «وأن وسائلهم ظاهرة معروفة. فهذه المحاضرات والدروس والرسائل والصحف والأندية والدور. والمساجد والمنشآت ناطقة بأن وسائل هيئة الإخوان المسلمين لم تتعارض مع القانون يوما من الأيام»(١).

وبالرغم من أن الوثائق الموجودة عن سنة ١٩٤٨ تبين بوضوح أن الإخوان كانوا يحملون قدرًا كبيرًا من السخط على النظام القائم. كما تبين أنهم قد وصلوا إلى درجة كبيرة من القوة - مقارنة بالقوى السياسية الأخرى - حتى أن البنَّا نفسه صار يؤكد على أنهم يعبرون عن الشعب المصري بل عن الأمة العربية والإسلامية(٢). برغم كل ذلك إلا أنه لم يثبت بشكل جازم أن الجماعة كانت تدبر للإطاحة بالحكومة المصرية. وهو ما أكده أيضًا حكم هيئة المحكمة في القضية الشهيرة بقضية «السيارة الجيب»(٣).

ويبدو لنا مما سبق أن الإقدام على مرحلة التنفيذ قد شهد ازدواجية في نظرية العمل التي سار عليها البنَّا بجماعة الإخوان. فقد اتخذت خطوات في إطار نظرية العمل السلمي (البرلمان) كما اتخذت -مترافقة معها- خطوات في سبيل إعداد القوة المسلحة واستخدامها (النظام الخاص).

---

(١) من نص المذكرة التي كتبها البنَّا ردًا على مذكرة عبد الرحمن عمار وكيل وزارة الداخلية نقلاً عن محمود عبد الحليم.

(٢) كثر ترديد البنَّا لهذا المعنى بصورة مكثفة خلال عامي ١٩٤٧ و١٩٤٨ انظر على سبيل المثال:

حسن البنَّا. رسالة إلى الإخوان المسلمين بمناسبة مرور عشرين عامًا على تأسيس أول شعبة للإخوان. ج. أ. م. ي. م س ذ. . .

(٣) لمزيد من التفاصيل حول حكم المحكمة وحيثياته وتفنيد الاتهامات التي نسبت إلى الإخوان وخاصة قلب نظام الحكم انظر:

- قضايا الإخوان: قضية السيارة الجيب الحيثيات ونص الحكم (القاهرة: دار الفكر الإسلامي. مطبعة كلوت بك ب ت).

ويمكن تفسير هذه الازدواجية في نظرية العمل بردها إلى طبيعة الأهداف التي حددها البنَّا للحركة. وهي تتلخص في هدفين كما سبق. **الأول** تحرير البلاد من الاستعمار. ولهذا الهدف أولوية سابقة على الهدف التالي: وهو إصلاح الحكومة لتصبح حكومة إسلامية بحق. ولئن كانت القوة هي وسيلة التعامل لتحقيق الهدف الأول في إطار عقيدة الجهاد التي دأب البنَّا على إحيائها فإن «الأخذ بسُنَّة التدرج» هو أنسب الوسائل التي آمن بها البنَّا لإصلاح الحكومة والأوضاع الداخلية بصفة عامة.

وبرغم الاتساق الظاهر بين طبيعة كل من الهدفين المذكورين ووسيلة كل منهما. إلا أنه قد ظهرت في ظل قيادة البنَّا خلال عامي ١٩٤٧ و١٩٤٨ حالة من عدم الاتزان على مستوى الأداء السياسي لحركة الإخوان. وقد تجسدت هذه الحالة في صدور ثلاثة قرارات أخذت الطابع التنفيذي من مؤسسات الجماعة الرسمية والمختصة (المرشد العام ومكتب الإرشاد والهيئة التأسيسية) كان أولها قرار الإعداد والتعبئة للمشاركة في معركة فلسطين. وقد صدر في أكتوبر سنة ١٩٤٧. أما القرار الثاني فقد صدر في مايو ١٩٤٨ وهو قرار إعلان معركة المصحف الذي سبق تناوله[١]. ثم كان القرار الثالث الخاص بالاستعداد للانتخابات النيابية التي كانت ستُجْرَى بعد حوالي عام ونصف العام. وقد صدر في أغسطس سنة ١٩٤٨ وقد سبق تناوله أيضًا.

ولا تتجاوز المدة الزمنية التي صدرت فيها تلك القرارات الثلاثة. أحد عشر شهرًا (من أكتوبر ١٩٤٧ حتى أغسطس ١٩٤٨) ويبدو -كما كشفت عن ذلك الأحداث التي جرت- أنه لم يكن باستطاعة الجماعة أن تضطلع بما تمليه تلك القرارات مجتمعة - في آن واحد - من أعباء جسام. خاصة أنها صادفت فترة حافلة بعدم الاستقرار وتعقُّد المواقف على كافة الأصعدة داخليًا وخارجيًا. لقد كان على الجماعة أن تعمل بموجب القرارات الصادرة على ثلاث جبهات: فلسطين والجبهة العربية. والمفاصلة مع القوى السياسية الداخلية على أساس معركة المصحف. والتعبئة للانتخابات النيابية في الوقت نفسه. ومن الواضح أن كل جبهة كانت تقتضي العمل بأدوات ووسائل تختلف عما تقتضيه الأخرى وربما تتناقض معها. كالجهاد في فلسطين والمفاصلة القرآنية في الداخل. والأساليب الجماهيرية - السلمية - للانتخابات. وباختصار كانت المهامُّ التي تلقيها القرارات الثلاثة على عاتق الجماعة أكبر وأعقد من الوفاء بها. خاصة في ظروف غير مواتية. كما أنها خرجت عن طوق القدرات

(١) راجع الصفحات السابقة من هذا الكتاب.

القيادية التي تمتع بها البنَّا. ومؤسسات صنع القرار بالجماعة كلها. وبافتراض أن الجماعة كانت لديها القدرات الكافية لتنفيذ هذه القرارات فلم يكن من الحكمة السياسية الدخول فيها دفعة واحدة كما حدث. إذ كانت النتيجة أن ألقي الرعب في قلب السلطة القائمة ومن ورائها الإنجليز[(١)].

وللإنصاف فإنه لا يمكن إلقاء كل اللوم على عاتق القيادة وفي قمتها حسن البنَّا. فحالة عدم الاتزان الحركي هذه. كانت في الحقيقة تعكس سمة أساسية سادت الحياة السياسية المصرية في تلك الفترة بصفة عامة. والتي كانت تسير في مجملها بخطى ثابتة نحو الفوضى السياسية الشاملة. وانهيار النظام القائم برمته. وهو ما حدث بالفعل بعد بضع سنوات. كما أن هذا الاضطراب في القرارات الحركية التنفيذية كان في - جانب منه على الأقل - انعكاسًا لمجموعتين من التناقضات البنَّائية: الأولى: على مستوى المجتمع كله. وتمثلت في التناقضات الاجتماعية والفوارق الصارخة بين الطبقات المختلفة. وفي التدهور السياسي المتوالي في ظل النظام الليبرالي (الشكلي). والثانية: على مستوى جماعة الإخوان ذاتها وهي التناقضات التي سببتها ازدواجية التنظيم والقيادة (علنية - سرية) - طبقًا لما سبقت الإشارة إليه - وتضخم الشعور بكبر حجم التنظيم العلني. وبقوة التنظيم السري. وخروج بعض أعضائه النشطين عن طوق القيادة تحت تأثير مشاعر الإحباط السائدة في المجتمع كله آنذاك. وكرد فعل للإجراءات القمعية الشديدة التي مورست ضد الجماعة من قبل السلطة. وبإيعاز من قبل الجهات الأجنبية التي أقلقها نشاط حسن البنَّا وجماعة الإخوان المسلمين في سبيل التحرر والاستقلال وإعادة بناء الدولة الإسلامية العصرية.



(١) لنا أن نتصور حجم هذا الرعب من جراء ما أعلنه البنَّا -وعلى سبيل المثال- في إحدى برقياته إلى عبد الرحمن عزام باشا بخصوص استعداد الإخوان للمشاركة في معركة فلسطين بناء على القرار المشار إليه إذ كتب إليه يقول إن الإخوان لا يرون سبيلاً لإنقاذ فلسطين إلا القوة «ولهذا يضعون تحت تصرف الجامعة العربية عشرة آلاف مجاهد ككتيبة أولى في جيش الإنقاذ للزحف العملي عند أول إشارة».
انظر نص البرقية في ج. أ. م ي. ٤٤٠-٢. ٢٣ ذو القعدة ١٣٦٦-٨/ ١٠/ ١٩٤٧.

الباب الثالث

العلاقة بين فكر الإمام البنَّا
وقضايا عصره
القضية الوطنية المصرية وقضية فلسطين

تمهيـد:

نقصد بالعلاقة بين الفكر وقضايا الواقع، تلك الصلة بين النظرية والتطبيق، ومن ثم فإن الهدف من هذا الباب بفصليه هو اختبار مدى ارتباط البناء الفكري / السياسي للبنَّا- الذي بُحثَ في الباب السابق - بقضايا الواقع الذي عاصره - وقد بُحِثَتْ في الباب الأول من هذا الكتاب، وأيضًا إلى أي مدى كان متأثرًا بواقع مجتمعه ومؤثرًا فيه.

ونظرًا لتعدد وتداخل القضايا التي عاصرها فسوف تُبحَث قضيتان أساسيتان هما القضية الوطنية وقضية فلسطين، باعتبار أنهما قد انعكست فيهما معظم التصورات النظرية التي طرحها، فضلاً عن أنهما كانتا على درجة كبيرة من الأهمية، بحيث لم يكن من السهل تجاهلهما من أيٍّ من القوى أو الاتجاهات الفكرية والسياسية العاملة في الساحة آنذاك، وبعبارة أخرى فإن كلاً من هاتين القضيتين كان بمنزلة محكٍّ عمليٍّ لاختبار المقولات النظرية أو التصورات «الأيديولوجية» التي تبنتها القوى السياسية المختلفة.

وبالنسبة للاتجاه الإسلامي الذي مثله البنَّا وجماعة الإخوان، فإن القضية الوطنية تعتبر هي محكّ اختبار موقفهم من الاستعمار في أبعاده المختلفة، وبصفة عامة باعتباره وجهًا من وجوه التحدي الحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي - ومصر جزء منه - أما قضية فلسطين، فهي إضافة إلى اشتراكها مع القضية الوطنية كقضية ضد الاستعمار، تعتبر محكًا متميزًا لاختبار الكثير من أفكار العقيدة السياسية التي نادى بها البنَّا، وأهمها ما كان متعلقًا بالتضامن والوحدة (العربية والإسلامية) وما يرتبط بذلك من مفهومات الأخوة الإسلامية والجهاد، والصراع ضد الصهيونية وتوجهاتها العدوانية وعنصريتها المتخلفة.

وقد سبقت الإشارة - في أكثر من مناسبة - إلى أن الفترة التالية للحرب العالمية الثانية شهدت تصاعدًا وتداخلاً لثلاث قضايا حيوية هي القضية الوطنية، وقضية العدالة في مصر، وقضية فلسطين التي دخلت مرحلة حاسمة خلال عامي ١٩٤٧، ١٩٤٨ بإعلان قرار التقسيم ثم انتهاء الانتداب البريطاني وإعلان قيام دولة إسرائيل، وفي ظل تلك الظروف كان على الشيخ حسن البنَّا وهو يقود أكبر حركة شعبية سياسية منظمة على الساحة، أن ينخرط بها في خضم تلك القضايا مجتمعة، وما نسعى إليه في هذا الباب هو: بيان إلى أي مدى كانت الأفكار التي دعا إليها تضبط الممارسة العملية والحركة الفعلية التي سلكها تجاه تلك القضايا.

إدراكه للنظام الدولي الجديد بعد الحرب العالمية الثانية:

ومن المهم في سياق هذا التمهيد، القيام بعرض - ولو موجز - لوجهة نظره وإدراكه لطبيعة التغيرات التي طرأت على هيكل العلاقات الدولية بتأثير ظروف الحرب العالمية الثانية، وانعكاس ذلك على العلاقة بين «دول الاستعمار» ودول العالم الإسلامي الواقعة تحت سيطرته.

فقد نظر البنَّا نظرة تفاؤل واستبشار بقدوم ونشوب الحرب العالمية الثانية، إذ رأى أنها ستضعف القوى الاستعمارية المهيمنة على العالم الإسلامي وخاصة إنجلترا وفرنسا[١]، وأكد في الوقت نفسه على أنها ستكون «فرصة وحيدة»[٢]، على المسلمين أن يغتنموها للتحرر من «الدول الكافرة» بأن تتجه جهودهم - شعوبا وحكومات - للعمل المشترك، وإعادة تنظيم علاقاتهم السياسية والاقتصادية بالعالم الخارجي على أسس جديدة، تضمن لهم السيادة والحرية الكاملة، وأن يعتمدوا في ذلك على أنفسهم إذ «لا يجوز لأمة تشعر بكرامتها أن تعتمد على جنود سواها أو تطمئن إلى دفاع غيرها عنها مهما كانت الروابط وثيقة»[٣]، على حد قوله وهو يعرض بالعلاقات المصرية البريطانية التي كانت تنظمها معاهدة سنة ١٩٣٦ آنذاك، ورأى أيضًا أن الشعوب الإسلامية يجب أن تحدد أهدافها وتعمل عليها مجتمعة واقترح هو ثلاثة أهداف: أولها «الاستقلال والتخلص من نير الأجنبي» وثانيها «التعاون وتبادل المنافع» وثالثها «التجمع حول نظام مشترك تصدر عنه السياسة العليا لكل هذه الشعوب في ظل تعاليم الإسلام»[٤].

وبعد أن نَشبَت الحرب فعلا، أكد من جديد أنها «حرب مباركة» وذكر عدة أسباب لذلك: منها أنها تدعو للأخذ بأسباب القوة ومجافاة أسباب الترف والتراخي والمجون، كما أنها توفر فرصة للزعماء لكي يتحرروا من السلطان الأجنبي سياسيًا واقتصاديًا بإحياء فريضة الجهاد، وتشجيع الصناعة الوطنية التي هي عماد الاستقلال

---

(١) انظر على سبيل المثال مقالاته التالية:
- سنصل، مجلة النذير -٢١-١-٢٣ شعبان ١٣٥٧.
- على أبواب الحرب، مجلة النذير العدد ٩-٢-٢٧ صفر ١٣٥٨.
- الدرس الذي تستفيده من الحالة العالمية والأعمال التي يجب أن نقوم بها حالاً مجلة النذير العدد ١٤-٢-٣ ربيع ١٣٥٨، انظر أيضا مقاله المنشور بعنوان: موقف العالم الإسلامي السياسي اليوم، بمجلة المنار الجزء الخامس والثلاثين غرة جمادى الآخرة ١٣٥٨-١٨ يوليه ١٩٣٩ أيضا ما كتبه تحت العنوان نفسه بالجزء السادس من المنار وأيضًا المجلد الخامس والثلاثين غرة رجب ١٣٥٨ - أغسطس ١٩٣٩.

(٢) حسن البنَّا: على أبواب الحرب، مجلة النذير (م س ذ).

(٣) حسن البنَّا: الدرس الذي نستفيده . . .، المقال المشار إليه.

(٤) حسن البنَّا: الدرس، . . .، المصدر السابق نفسه.

الاقتصادي الحقيقي[1]. أما بالنسبة لتصوره لطبيعة الصراع الدولي في أعقاب الحرب وما طرأ عليه من تغيرات مختلفة، فقد أدرك أن الحرب أسفرت عن وجود ثلاثة معسكرات هي: «معسكر الديمقراطية أو الرأسمالية وتتزعمه أمريكا وإنجلترا، ومعسكر الشيوعية وتقوده روسيا السوفيتية، ومعسكر المنتظرين المترقبين الذين تجتذبهم قوى اليمين تارة وقوى اليسار تارة، والدول العربية والإسلامية من هذا المعسكر»[2].

واتساقًا مع ما دأب عليه من بث للأمل في النفوس، والتطلع إلى عودة المسلمين إلى مركز قيادي عالمي، أكد «أن العرب والمسلمين كافة ليسوا في حاجة إلى الترقب والانتظار» وأن عليهم أن يطرحوا خلافاتهم ويتوحدوا من أقصى الشرق في أندونسيا إلى الدار البيضاء في المغرب الأقصى لمكافحة الظلم الأوربي والأمريكي الواقع على هذه الأوطان والمتحفز لاغتصاب حقوقها من جديد»[3].

ويمكن القول إنه بإدراكه للخطر الصهيوني، ودعم القوى الاستعمارية لهذا الخطر، تكاملت لديه صورة واضحة لخريطة الأعداء المحيطين بالأمة الإسلامية وهم مركب مكون من «الاستغلال والظلم» و«الشرك والإلحاد» و«الصهيونية العالمية»[4]، وكان تقديره على ضوء ما أسفرت عنه الحرب من تطورات أن الاستعمار «لا يمكن أن يعيش بعد اليوم...»[5]، وهاجم ما أسماه «العقلية الاستعمارية المتجبرة المستعلية»[6]، لغفلتها عن تلك التطورات.

وبما أن هناك رابطة وثيقة بين كل من القضية الوطنية وقضية فلسطين من جانب، وبينهما وبين الظاهرة الاستعمارية والحركة الصهيونية من جانب آخر، فسوف يُحَالُ إلى ما سبق ذكره بخصوص رؤية البنَّا للغرب في وجهه الاستعماري، كما سيُوَضَّح إدراكه للحركة الصهيونية وعلاقتها بقوى الاستعمار القديم والجديد معًا (في الفصل الثاني من هذا الباب) ولكن ما تجدر

(١) حسن البنَّا: هذه الحرب المباركة ألا نستفيد من بركاتها، مجلة التعارف -٢١-٥-٧ جمادى الآخرة ١٣٥٩- ١٣ يوليه ١٩٤٠.

(٢) حسن البنَّا، في معترك المبادئ والدعوات، ج أ م ي - ٣١٣-١-٢٠ جمادى الآخرة ١١/١٣٦٦ مايو ١٩٤٧.

(٣) حسن البنَّا: لحظات لا نظير لها، ج أ م ي -٣٢٧-١-٧ رجب ١٣٦٦- ٢٧ مايو ١٩٤٧.

(٤) حسن البنَّا: منطق المؤمنين، ج أ م ي - ٧٠٦- ٣ -١٥ شوال ١٣٦٧- ١٩٤٨/٨/٢٠.

(٥) حسن البنَّا: في العالم الإسلامي عرض سريع لموقفه الدولي اليوم، مجلة الشهاب، العدد الأول - غرة المحرم ١٣٦٧- ١٩٤٧/١١/١٤.

(٦) حسن البنَّا: في العالم الإسلامي عرض سريع لموقفه الدولي اليوم، مجلة الشهاب، العدد الأول- غرة المحرم ١٣٦٧-١٩٤٧/١١/١٤.

الإشارة إليه هنا هو أنه نظر دومًا نظرة موحدة إلى الغرب «الاستعماري» والشرق «الشيوعي» على أنهما وجهان لعملة واحدة وأن كلاهما لا يقل خطراً عن الآخر بالنسبة للعالم الإسلامي ومستقبل شعوبه[1]، وقد تأكد له ذلك من خلال مواقف وسياسات كثيرة لكل من التكتلين تجاه قضايا العرب والمسلمين، وخاصة من خلال مواقفهما في الهيئات الدولية (مجلس الأمن والجمعية العامة للأمم المتحدة) التي انتقدها بشدة ورأى أنها أصبحت ساحة «للنفاس الدولي» وتكريس «استغلال الأقوياء للضعفاء»[2].

ولما تقدم ينقسم هذا الباب إلى فصلين:

- **الفصل الأول**: حول جهود البنَّا النظرية والعملية في سبيل القضية الوطنية المصرية.

- **الفصل الثاني**: حول جهوده أيضًا بخصوص قضية فلسطين نظريًا وعمليًا. وفي كلا الفصلين سيكون من الضروري بحث تلك الجهود العملية في ضوء ما قامت به جماعة الإخوان المسلمين عامة مستلهمة الصياغات الفكرية التي قدمها مؤسسها وقائدها حسن البنَّا.



(١) عبر البنَّا عن هذه الرؤية في عدد من المقالات التي ظهرت في جريدة الإخوان المسلمين اليومية، منها على سبيل المثال:

- حسن البنَّا: أمانة الله والرسول، ج أ م ي -٤٨٣-٢-١٤ محرم ١٣٦٧-٢٧/ ١١/ ١٩٤٧.
- حسن البنَّا: إلى أين، بالمصدر نفسه، ١٧-٢-٥٦١ ربيع الأول ١٣٦٧-٢٧/ ٢/ ١٩٤٨.
- حسن البنَّا: دعوة لا حياد، المصدر نفسه - ٥٧٣-٢-١ جمادى الأولى ١٣٦٧- ١٢/ ٣/ ١٩٤٨.
- حسن البنَّا: يجربون كل وسيلة للعلاج ويحاربون الوسيلة الوحيدة النافعة، المصدر نفسه - ٥٩٥-٢-٢٧ جمادى الأولى ١٣٦٧-١٧ أبريل ١٩٤٨.

(٢) حسن البنَّا: نفاق، ج أ م ي - ٤٢٤/ ٢/ ٤ ذو القعدة ١٣٦٦-١٩ سبتمبر ١٩٤٧.

الفصل الأول
حسن البنا والقضية الوطنية

«أيها المصري، أيتها المصرية أيها الشرقي، أيتها الشرقية، علِّموا أولادكم منذ نعومة أظفارهم أن يكرهوا وأن يمقتوا وأن يلعنوا الإمبراطورية البريطانية، كما يعلم الآباء الإنجليز أبناءهم أن يحبوا إمبراطوريتهم.. تصرفوا بطريقة تجعل على الإنجليز أن يواجهوا قلوبًا تكرههم وألسنة تلعنهم وأيادي تذبحهم»

حسن البنَّا (١٩٤٦)

ما إن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، حتى كانت القضية الوطنية في مقدمة القضايا التي تفرض نفسها على كافة القوى والتيارات السياسية، وصار الاهتمام بها هو القاسم المشترك بين تلك القوى والتيارات برغم ما كان بينها من خلافات فكرية وسياسية عميقة انعكست بشكل واضح على رؤاها ومواقفها من هذه القضية.

وطبقًا لما سجلته صحف تلك الفترة - وخاصة بعد قرار مجلس الوزراء المصري في ٩ يونيه ١٩٤٥ برفع الرقابة على الصحف والسماح بعقد الاجتماعات العامة تمهيدًا لإلغاء العمل بالأحكام العرفية - يتضح أن جماعة الإخوان المسلمين سبقت معظم الأحزاب والهيئات والتجمعات السياسية الأخرى في المبادرة إلى المطالبة بالحقوق الوطنية، واتخاذ خطوات عملية للتوعية بهذه الحقوق، والتعبئة الجماهيرية[1]، من خلال وسائل مختلفة سيأتي ذكرها بعد قليل.

ففي ٢ شوال ١٣٦٤ - ١٨ سبتمبر ١٩٤٥ عقد الإخوان جمعية عمومية برئاسة المرشد العام (حسن البنَّا) حضرها ألفان وخمسمائة عضو من رؤساء المناطق ومراكز الجهاد والشعب

---

(١) التحرك الوحيد الذي سبق الإخوان هو ما قام به الوفد في يولية ١٩٤٥ إذ «قدم مذكرة إلى السفير البريطاني بالآمال والتطلعات المصرية» انظر: كولومب: تطور مصر، م س ذ، ص٢٦٤ وفرق كبير بين حركة الوفد تجاه السفارة وحركة الإخوان تجاه الشعب.

التابعة للجماعة «للنظر في موقف الإخوان من الحقوق الوطنية في الظروف الحاضرة - آنذاك»(١)، ولم يمض وقت طويل حتى عقد الإخوان في ٢٨ شوال ١٣٦٤-٤ أكتوبر ١٩٤٥ أول مؤتمر شعبي جماهيري تشهده القاهرة بعد الحرب حضره عشرات الألوف، وألقى فيه البنَّا كلمة مطولة تناول فيها بالتفصيل المطالب الوطنية والاستعدادات التي يتعين على الإخوان القيام بها والوسائل التي سيستخدمونها في سبيل تحقيق تلك المطالب(٢)، وبالإضافة إلى ذلك فقد نشطت أجهزة الجماعة استعداداً للجهاد الوطني، كان من أبرزها لجنة التدريب العسكري، التي تقدمت في ديسمبر ١٩٤٥ ببرنامج مفصل تفصيلاً دقيقًا وشاملاً بخصوص إصلاح أوضاع الجيش المصري وضرورة إعادة تنظيمه ورفع كفاءته القتالية(٣)، هذا فضلاً عن البرامج الخاصة بتشكيلات الإخوان ذاتها.

وليس الهدف من هذا الفصل هو إعادة التأريخ لجهود البنَّا وجماعة الإخوان في سبيل القضية الوطنية، بقدر ماهو تحليل تلك الجهود على ضوء النسق الفكري -السياسي الذي شيده البنَّا ودعا إليه وبشر بأهدافه، وعلى أية حال فإنه لا يمكن إغفال أهمية الوقائع والأحداث التاريخية في هذا التحليل، وكذلك أهمية ضبطها من مصادرها وتوثيقها نظراً لما لاحظناه من تساهل وتقصير في بعض الدراسات السابقة(٤)، حول هذا الموضوع، وعلى ذلك يتناول هذا الفصل ثلاثة موضوعات أساسية: الأول يتناول مفهوم القضية الوطنية كما طرحه البنَّا من حيث أبعاده المختلفة والوسائل المستخدمة في حل هذه القضية، أما الثاني فيحلل مواقف البنَّا من أهم مسائل القضية الوطنية بردها إلى إطاره الفكري العام، والثالث فيه فيحلل الجهود العملية للبنَّا والإخوان على ضوء تطورات القضية الوطنية خلال الفترة الحرجة الممتدة من ١٩٤٥ إلى اغتيال المرشد العام في الثاني عشر من فبراير عام ١٩٤٩.



(١) انظر: نص قرارات الجمعية العمومية للإخوان في هذا الاجتماع، وكذلك كلمة المرشد العام، ج أ م ن ش - ٧-٣-١٤ شوال ١٣٦٤- ٢٠ سبتمبر ١٩٤٥.

(٢) انظر: نص كلمة المرشد العام في المؤتمر الشعبي ج أ م ن ش - ١٤ ذو القعدة ١٣٦٤- ٢٠ أكتوبر ١٩٤٥.

(٣) انظر: نص هذا البرنامج الذي نشر تحت عنوان «الإسلام والحرب» موقعًا باسم الصاغ محمود لبيب عن لجنة التدريب العسكري بالإخوان، ج أ م ن ش -٨١-٣-١٠ محرم ١٣٦٥-١٥ ديسمبر ١٩٤٥.

(٤) سنشير إلى أهم أوجه القصور في بعض تلك الدراسات في الصفحات اللاحقة من هذا الكتاب.

١
رؤية البنَّا للقضية الوطنية
«أبعـــادها ووســـائل حلهـــا»

تحددت رؤية البنَّا «للقضية الوطنية» في المقام الأول على أسس عَقَدية، استمدها من مبادئ الإسلام وقيمه وتعاليمه، ويبدو ذلك من تأكيده على أن «الوطنية» كما يفهمها ويعمل لها الإخوان المسلمون هي «فرض من الله هو الذي أمر به... وجزء من تعاليم الإسلام» وأنهم لذلك «لا يطيقون أن يكون في أرض الإسلام مستعمر واحد ويعملون بالنفس والمال في سبيل تحرير الوطن الإسلامي العام»(١)، ويقول في موضع آخر «أيها المسلمون إن الوطن الإسلامي لا يتجزأ، وإن كل شبر فيه مسلم يقول لا إله إلا الله، أو رفعت عليه يومًا من الأيام راية الله قد صار أمانة في يد المسلمين قاطبة ووجب عليهم أن يفدوا حريته بالنفوس والأرواح»(٢).

ويتضح من ذلك أن المنطلق العَقَدي في فهم القضية الوطنية يقود بالضرورة إلى طرحها ضمن إطارها الأوسع على مستوى العالم الإسلامي، في علاقته بالاستعمار هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يؤدي إلى تميز رؤية البنَّا والإخوان - ومن ثم حركتهم بهذا الصدد- عن رؤية وحركة بقية القوى السياسية ذات التوجه العلماني، التي كانت تسهم في جهود الحركة الوطنية المصرية آنذاك.

غير أن ارتباط القضية الوطنية «المصرية» لدى البنَّا برؤيته الأشمل لقضية التحرر من الاستعمار على مستوى العالم الإسلامي - وبصفة خاصة في فلسطين كما سيأتي - لم يكن يعني إغفال أهمية وأولوية تركيز الجهود في سبيل هذه القضية على المستوى المصري قبل أي شيء آخر، فقد وجه نداءه للمصريين كافة وهو يهيب بهم- مبكرًا في سنة ١٩٣٨- للاستعداد لبذل الجهود في سبيل التحرر والاستقلال موضحًا هذا المعنى، فبعد أن طالبهم بمعرفة حدود «الوطن الإسلامي العام» قال «أيها المصريون نحن لا ندعوكم أن تذكروا مصر وتعطوا لطرابلس، أو فلسطين، وإذا كان الإسلام يفرض عليك وأنت مصري أن تعمل لفلسطين ولطرابلس وللمغرب لأنها من أرض الإسلام، فإنه يفرض عليك ذلك لمصر لأنها من أرض

(١) حسن البنَّا: في صميم الدعوة: الله غايتنا، مجلة النذير -٢٧-١-١٢ شوال ١٣٥٧، (م س ذ).

(٢) حسن البنَّا: قطعة من وطننا، مجلة النذير -٢٣-١-٧ رمضان ١٣٥٧.

الإسلام، ولأن لها مرتبة الصدارة في أرض الإسلام ولأنها من أقرب الميادين إليك، من واجبك أن تقوم بحقها وأن تعمل جاهدًا لتحريرها وخيرها»[١].

وطبقًا لما سبق فإنه من الضروري عند تناول مفهومه - وتحليل جهود الإخوان في سبيل القضية الوطنية «المصرية» - أن يوضع في إطاره الأوسع الذي صاغة في تحديده للموقف من الغرب بصفة عامة، ومنه كاستعمار مسيطر على العالم الإسلامي بصفة خاصة، وعلى ذلك سوف يتناول فيما يلي مفهومه للقضية الوطنية في أبعادها المختلفة وتحليله للعلاقة بينها، بالإضافة إلى تصوره لوسائل حلها.

أولاً: رؤيته لأبعاد القضية الوطنية وتحليله للعلاقة بين تلك الأبعاد:

لقد عاصر البنَّا القضية الوطنية المصرية في الفترة التي بدأت تتضح فيها- لدى فصائلها المختلفة - أبعادها الاقتصادية والاجتماعية إلى جانب بعدها السياسي، وذلك منذ أواخر الثلاثينيات وخلال الأربعينيات، أما قبل ذلك فقد كان البعد السياسي هو المحور الأساسي الذي بلورت حوله الحركة الوطنية قضيتها، فمنذ وقوع الاحتلال البريطاني سنة ١٨٨٢ إلى ما قبل ثورة ١٩١٩ كان مفهوم القضية الوطنية يتمثل في مسألة جلاء القوات الأجنبية وتحقيق استقلال الوطن، وكان الحزب الوطني، ذو التوجه الإسلامي بزعامة مصطفى كامل ومحمد فريد من بعده، هو قائدها والناطق بآمالها في الجلاء والاستقلال، وكان مما أسفرت عنه ثورة ١٩١٩ أن انتقلت قيادة الحركة الوطنية إلى «الوفد» ذي التوجه العلماني، وخلال الحرب العالمية الثانية وتحت وطأة الاستغلال الأجنبي لمواد البلاد وزيادة التسلط البريطاني على شئونها السياسية، اتضح الارتباط بين «التحكم السياسي والاستغلال الاقتصادي» الأمر الذي مهد الطريق للحركة الوطنية لتدرك العمق الاقتصادي والاجتماعي للكفاح ضد الاستعمار[٢].

ويمكن القول إن مفهوم القضية الوطنية في أعقاب الحرب العالمية الثانية كان يشمل ثلاثة أبعاد أساسية: الأول سياسي تمثل في مطلب الجلاء والاستقلال، والثاني اقتصادي وتمثل في تحرير الاقتصاد الوطني من الاستغلال الأجنبي، والثالث اجتماعي وهو مترتب على البعدين السابقين، وقد تمثل في محاولة علاج المشكلات الاجتماعية مثل ازدياد الفوارق بين الطبقات، والفقر والمرض والجهل والبطالة والتدهور الأخلاقي.. إلخ.

ولم يكن هذا المفهوم بأبعاده الثلاثة واضحًا بالدرجة نفسها لدى فصائل الحركة الوطنية

(١) المصدر السابق، المقال المشار إليه نفسه.

(٢) طارق البشري، الحركة السياسية..، م س ذ ص١٠، ١١.

المختلفة، فبينما ظل الوفد يركز على الجانب السياسي، كان الشيوعيون يطرحون الجوانب الاقتصادية والاجتماعية مرتبطة بقضية التحرر والاستقلال[1]، كما يقرر ذلك طارق البشري أهم مؤرخي تلك المرحلة.

أما «حسن البنَّا» فقد أتاح له النسق الفكري -السياسي الذي شيده على أسس عَقَدية وشرعية إسلامية، أن يدرك- إضافة إلى الأبعاد الثلاثة المذكورة- بعدين آخرين هما البعد الثقافي والبعد التشريعي، وقد ربطهما بمضمون القضية الوطنية على نحو غير مسبوق بحيث أتى مفهومه للقضية متميزاً عن مفهومها السائد آنذاك لدى الاتجاهات الأخرى. وفيما يلي تحليل مفصل لتلك الأبعاد.

أ - فبالنسبة للبعد السياسي، ركز البنَّا كثيراً على هدف الجلاء وتحقيق الاستقلال التام ووحدة وادي النيل بلا قيد ولا شرط من جانب أية جهة أجنبية[2]، وكان هدف «تحرير البلاد من كل سلطان أجنبي»[3]، في مقدمة الأهداف التي دعا جماعة الإخوان للعمل لتحقيقها، وقد تميز إدراكه لهذا البعد عن إدراك القوى والتيارات السياسية الأخرى بميزتين: الأولى أنه ربطه ربطًا مباشراً بالقضية الحضارية الكبرى وهي «قضية النهضة» فنظر دومًا إلى الاحتلال الأجنبي وهيمنته على شئون البلاد، باعتباره سببًا من أسباب التأخر، وعقبة كَأْدَاء في سبيل النهضة[4]، ومن ثم فالاستقلال والتحرر مقدمة أساسية لا غنى عنها للسير في طريق النهضة، والثانية أنه نظر إلى التحرر والاستقلال على أنه وسيلة «لإقرار الإصلاح الروحي في الأرض كلها، لا في الوطن وحده»[5]، ومن ثم فهو ليس غاية في ذاته كما هو لدى القوى والتيارات السياسية الأخرى «فالاستقلال عندهم غاية للوطن» فقط[6]، على حد قول البنَّا.

---

(١) المرجع السابق نفسه: ص٧٩، ٨٠.

(٢) أكد البنَّا ذلك في مناسبات ومقالات عديدة، انظر على سبيل المثال: مشاعر وخواطر «نص كلمته في اجتماع الجمعية العمومية للإخوان» ج أ م ن ش -٢٢-٣- (م س ذ)، انظر أيضا:
حسن البنَّا، كلمتان بعد الهدنة العامة ج أ م ن ش -١٩-٣-١٥ رمضان ١٣٦٤- ٢٣/٨/ ١٩٤٥
حسن البنَّا، حقوقنا، ج ا م ن ش - ٢١-٣-٢٩ رمضان ١٣٦٤- ٦ سبتمبر ١٩٤٥.

(٣) حسن البنَّا: بين الأمس واليوم، ضمن مجموعة الرسائل، ص١٦٠.

(٤) انظر على سبيل المثال: نص كلمته في المؤتمر الشعبي للإخوان «مشاعر وخواطر» م س ذ.

(٥) انظر نص كلمة حسن البنَّا، المرشد العام، في حفل الصحفيين، ج أ م ن ش-٢٥-٣-٧ من ذي العقدة ١٣٦٤-١٣ أكتوبر ١٩٤٥.

(٦) المصدر السابق نفسه.

ب – أما بالنسبة للبعدين الاقتصادي والاجتماعي، فهما من ناحية لا ينفصلان عن بعضهما، ومن ناحية أخرى لا ينفصلان عن البعد السياسي للقضية، وقد سلف القول إنه كان سبَّاقًا في إدراك خطورة السيطرة الأجنبية على الاقتصاد الوطني، فمنذ بداية الثلاثينيات اتجه في تناوله لهذه الأبعاد إلى الربط بين الاحتلال الاقتصادي الممثل في شركات الاحتكار ورؤوس الأموال الأجنبية المستغلة، وبين تفاقم المشكلات الاجتماعية في مصر مثل الجهل والمرض والفقر والبطالة . . . إلخ.

ويلفت النظر أن اهتمامه بالجانب الاقتصادي- الاجتماعي لم يكن يقل، أو ينفصل، عن اهتمامه بالجانب السياسي للقضية الوطنية، فهو من ناحية لم يفتر عن المطالبة والتذكير بالمطالب الوطنية (الجلاء والاستقلال ووحدة وادي النيل)، ومن ناحية أخرى، لم يكن يرى إمكانية تحقيق الاستقلال السياسي التام بدون التحرر الاقتصادي التام أيضًا من سيطرة الاقتصاد الأجنبي على موارد البلاد، وقد نضج هذا التصور المتكامل المترابط في ذهنه بشكل واضح بعد إبرام معاهدة ١٩٣٦، وقبل نشوب الحرب العالمية الثانية وعبَّر عن ذلك في معرض انتقاده للمعاهدة آنذاك في أكثر من مناسبة، ومن ذلك تنديده بما نصت عليه من إلزام مصر بإنفاق عشرة ملايين جنيه لإنشاء ثكنات عسكرية للجيش البريطاني، إذ رأى أن هذا النص «يمثل ظلمًا فادحًا على الخزانة المصرية» وأبدى شعوره بالمرارة وهو يقول: «إن هذه العشرة ملايين جنيهًا ستمتص من دم الفلاح المصري، لتبنى بمعظمها ملاعب للتنس والجولف، وحدائق وبساتين حول منازل الضباط الإنجليز، وأدهى من ذلك وأمر أن نقيم بهذه الأموال مساكن للبغايا اللاتي يلازمن الجيش البريطاني أينما سار، وهذا كثير جدًا لا يرضي أي غيور على هذا البلد المسكين. . أهذا يتفق مع الكرامة المصرية أيها المفاوضون المصريون وأنصار بناء الثكنات؟»(١).

لقد كان البنَّا مدركًا تمام الإدراك للعلاقة بين الهيمنة السياسية من ناحية والاستغلال والسيطرة الاقتصادية من ناحية ثانية، وما ينجم عن ذلك من مشكلات اجتماعية خطيرة من ناحية ثالثة(٢)، وبالإضافة إلى ذلك كان متنبهًا لأعباء إقدام جماعة الإخوان على محاولة كسر حلقة من تلك الحلقات الثلاث، فقد كتب ذات مرة بعد أن عرض لأشكال الاستغلال

---

(١) حسن البنَّا، كلمة الأسبوع، مجلة النذير، ٤-١-٣٠من ذى القعدة ١٣٥٧ وسنعود إلى تفصيل موقفه من معاهدة ١٩٣٦، وانتقاده للوفد الذي أبرمتها حكومته آنذاك.

(٢) انظر الرسائل التالية لحسن البنَّا: بين الأمس واليوم، م س ذ ص ١٥٧، ومشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي م س ذ ص٢٢٣ ورسالة المؤتمر السادس، م س ذ، ص٢٣١-٢٣٤.

الاقتصادي الأجنبي وما يرتبط به من مشكلات اجتماعية، وخلقية، وبعد أن وجه نداءه للإخوان لكي ينهضوا بمهتهم إزاء هذا الوضع، يقول «سيتذرع الغاصبون بكل طريق لمناهضتكم وإطفاء نور دعوتكم، وسيستعينون في ذلك بالحكومات الضعيفة والأخلاق الضعيفة والأيدي الممتدة إليهم بالسؤال وإليكم بالإساءة والعدوان. . .»(١).

وبتفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في أعقاب الحرب العالمية الثانية، لم يتردد في أن يولي اهتمامًا أكبر لتلك المشكلات مع تأكيد ارتباطها بصورة أو بأخرى بالقضية الوطنية في جانبها السياسي، ونتيجة لكثافة النشاط الذي كان يبذله الإخوان في ميدان العمل الوطني، وجهت إليهم اتهامات كثيرة في تلك الفترة بأنهم يثيرون روح التعصب الديني ويحضون على كراهية «الأجانب»، لهذا السبب رد البنَّا مفندًا تلك الاتهامات ومؤكدًا على «أن القضية في جوهرها قضية اجتماعية اقتصادية قبل كل شيء»(٢)، وأشار إلى أن استمرار استئثار الأجانب بخيرات البلاد في حين أن أكثر من ٦٠٪ من المصريين يعيشون أقل من معيشة الحيوان، هو وضع لا يمكن أن يستمر «ولابد من علاج أو انفجار»(٣).

وثمة جانب آخر يتعلق بالبعد الاجتماعي للقضية الوطنية، كان البنَّا يوليه أهمية كبيرة أيضًا، وهو ضرورة التخلص من داء تقليد الغرب في نمط حياته وأساليب معيشة أهله، في الملبس والمأكل والمشرب والسلوك والعادات الاجتماعية المختلفة. وفي ظل الاحتلال الأجنبي السياسي والاقتصادي وما نجم عنه من تفاقم للمشكلات الاجتماعية، كان يرى أن تقليدنا للغرب، في عاداته وسلوكياته الاجتماعية، من شأنه أن يرسخ قدم الاستعمار ويديم أجل الاستغلال.

وفضلاً عن أن تناوله لهذا البعد في صلته بقضية التحرر والاستقلال، يعتبر تناولاً غير مسبوق في تراث الحركة الوطنية، فإنه أدركه مبكرًا جدًا- في السنوات الأولى من بدء دعوته- حيث بدأ يلفت النظر إلى أن ثمة علاقة جدلية بين الإعجاب بأوربا وتقليدها في نمط حياتها، وبين الاستغلال الاقتصادي الذي تمارسه ضدنا من ناحية، والاحتلال العسكري والسياسي من ناحية أخرى. وعبارته التالية تصور ذلك أدق تصوير يقول:

«أليس من التناقض العجيب أن نرفع عقائرنا بالمطالبة بالخلاص من أوربا، ونحتج أشد الاحتجاج على أعمالها، ثم نحن من ناحية أخرى نقدس تقاليدها ونتعود عاداتها ونفضل

(١) حسن البنَّا: بين الأمس واليوم، م س ذ، ص١٦٢.

(٢) حسن البنَّا: أجانب ومصريون، ج أ م ي -٣١٠-٢-١٦ جمادى الآخرة -١ مايو ١٩٤٧.

(٣) انظر نص كلمته في حفل الصحفيين (١٩٤٥) م س ذ.

بضائعها؟ إن أوربا لم تضحك علينا إلا بأدوات الزينة والتخنث واللهو ووسائل الشهوات، وشغلتنا بذلك عن مهامِّ الأمور.. فها نحن أولاء لم نبرع في المخترعات كما برعنا في الرقص والتمثيل، ولم ننبغ في العلوم والمعارف نبوغنا في التهتك والخلاعة، فإذا أقنعنا أنفسنا بخطأ هذه الأفكار وأمكننا أن نتحرر من رق الشهوة تبع ذلك تحررنا من رق المصالح الأوربية ومن رق أوربا تبعًا لذلك، وتوفر علينا ما ندفعه لشيكوريل والبون مارشيه وسلامندر وغيرهم، من أموال طائلة، هي عدة الجهل لنيل حقوقنا في هذه الأيام»[1]، وفي ضوء هذه الرؤية يمكن القول إن اهتمام الإخوان بالمشروعات الاقتصادية والاجتماعية المختلفة، كان في أحد جوانبه يمثل جزءًا من الجهود المبذولة- عمليًا- في سبيل تحرير الاقتصاد الوطني والتخلص من الاستغلال الأجنبي.

ج- وأما بالنسبة للبُعْد الثقافي لمفهوم القضية الوطنية لدى البنَّا، فهو يُعْتَبر بحق محورًا أساسيًا من محاور تميز تَصوره، وتميز جهود الإخوان في مجال العمل الوطني والمطالبة بالاستقلال، لأنه إذا كانت رؤيته للأبعاد الثلاثة السابقة: (السياسي والاقتصادي والاجتماعي) تتفق في بعض جوانبها وتختلف في بعضها الآخر عن رؤية القوى والتيارات الأخرى آنذاك، فقد انفرد - من بين قادة الحركة الوطنية والعمل السياسي - بإدراكه ووعيه العميق بخطورة الاستعمار الثقافي، ولذلك جعله هدفًا ثابتًا لتوجيه الهجوم إليه[2]، وفَضْحِ أساليبه والدعوة إلى التخلص منه.

وللبنَّا في قضية الثقافة رؤية متكاملة إلى حد كبير، وجهود متواصلة لتطبيق تلك الرؤية عمليًا، سواء في محيط جماعة الإخوان المسلمين أم في المحيط الاجتماعي العام. وهي تحتاج إلى دراسة مستقلة ومفصلة، ما يهمنا منها في هذا السياق هو ما يتصل بالقضية الوطنية، وجهوده في بيان تلك الصلة وخطرها على مستقبل قضية التحرر والاستقلال.

فقد كتب بمناسبة عزم الإخوان على إصدار الجريدة اليومية سنة ١٩٤٦ يقول «إن الاحتلال العقلي أشد فعلاً في حياة الأمم من الاحتلال العسكري، وأن الاستعمار الفكري أبقى أثرًا من الاستعمار السياسي»[3]، ولم تكن هذه الرؤية الثاقبة وليدة ظروف الصراع الفكري/

(١) حسن البنَّا: واجب العالم الإسلامي أمام ما نزل به: ما هي الوسائل المكنة؟ مجلة الفتح - ٢٥٥-٦-٢ صفر ١٣٥٠ (١٩٣١).

(٢) يؤكد ميتشل على أن البنَّا والإخوان قد تفردوا بمهاجمة «الاستعمار الثقافي» وهو ما لم يكن موضعًا للهجوم من قبل أية قوة أو تيار سياسي آخر، انظر: ميتشل، أيديولوجية الإخوان...، م س ذ، ص١٤٢-١٤٣.

(٣) حسن البنَّا: أيها الإخوان مشروعكم الثاني، ج أ م ن ش - ٢٠-٣-٢٢ رمضان ١٣٦٤- ٣٠ أغسطس ١٩٤٥.

السياسي المحتدم في أعقاب الحرب العالمية الثانية، بل يرجع إدراكه لها إلى بداية الثلاثينيات، فقد خلص، وهو بصدد تحليل أهداف السياسة الاستعمارية في العالم الإسلامي آنذاك إلى أن «المستعمرين جعلوا نصب أعينهم كَتْمَ أنفاس المسلمين وخَنْقَ حريتهم وتهديدَ ثقافتهم وإبدالها بثقافة خليعة مستهتَرة. . .»[1]، ونبه في ذلك الحين أيضًا إلى أن أوربا في سبيل إحكام قبضتها الاستعمارية على الشعوب الإسلامية تستعين «بهدم تعاليم الإسلام وتحتل النفوس والأفكار قبل أن تحتل البلاد والديار حتى إذا تم لها ما تريد لم تَجِدْ نفسًا قوية تطالب بحقها ولم تَلْقَ روحًا مؤمنة تستمد قوتها من إيمانها»[2]

من الواضح إذن أنه قد وضع يده على قضية الغزو الفكري أو الثقافي وأدرك موقعها من قضية الاستعمار بالنسبة للغرب، وقضية الاستقلال بالنسبة للعالم الإسلامي، وقد انعكس ذلك بوضوح في موقفه من الأحزاب والنخبة السياسية المصرية العلمانية، وفي انتقاده المتواصل لها بسبب تخاذلها وإخفاقها في حل القضية الوطنية من ناحية، وفي موقفه من المؤسسات والأجهزة التي تسهم في ترويج الثقافة الأجنبية في المجتمع من ناحية أخرى.

فبالنسبة لموقفه من النخبة السياسية العلمانية وإخفاقها في حل القضية الوطنية، رأى أن من بين الأسباب الجوهرية الكامنة خلف هذا الإخفاق أن أعضاء تلك النخبة قد «نشؤوا في أحضان الغرب وشربوا من معين الغاصبين وأعجبوا بصداقتهم وأحسنوا الظن بهم (. . .) وتبوَّؤوا المناصب الحكومية. . وأداروا الأمور بهذه العقلية المقلدة فكانوا نكبة على الشعب، والحاجز الحصين بينه وبين حقوقه الوطنية»[3]، و«العقلية المقلدة» التي ذكرها هنا هي «العقلية الاحتلالية» التي ذكرها في موضع آخر وهو ينتقد بمرارة سياسة حكومة صدقي باشا، التي كانت تصادر الحريات وتكبت الشعور الوطني «باسم المحافظة على الأمن والنظام»[4]، وسيأتي تفصيل موقفه من حكومة صدقي فيما بعد في الصفحات التالية.

ولم يكتف بما سبق بيانه في فضح أثر الاحتلال العقلي (الثقافي) في سياسة النخبة تجاه القضية الوطنية، بل ذهب إلى ما هو أكثر وأعمق من ذلك، ومرة أخرى كانت تصريحات

(١) حسن البنَّا من أعلام النبوة، المصدر السابق -١٦-٢-٣ جمادى الأولى ١٣٥٣.

(٢) حسن البنَّا من أعلام النبوة، المصدر السابق -١٦-٢-٣ جمادى الأولى ١٣٥٣.

(٣) حسن البنَّا: استقلال المجاهدين واستقلال المفاوضين، ج أ م ي -١٣٤-١-١٤ من ذي القعدة ١٣٦٥.

(٤) حسن البنَّا: بين قوانين الحرية وقيود الاستبداد، المصدر السابق -١٤٠-١-٢١ من ذي القعدة ١٣٦٥-١٦/١٠/١٩٤٦.

صدقي «المتخاذلة» بخصوص القضية الوطنية وحقوق البلاد هي التي أثارت البنَّا لكي يشدد من انتقاده «لطقم» السياسيين العلمانيين بصفة عامة، وعلى رأسهم صدقي باشا بصفة خاصة.

فعندما صرح صدقي وهو رئيس للحكومة سنة ١٩٤٦ بأن «التحالف والدفاع المشترك مع بريطانيا أمور لازمة في هذا العصر (. . .) وأن المفاوضة هي الطريق المنطقي الوحيد» كتب البنَّا يرد عليه وعلى من «يفكرون بهذه العقلية» يقول: «هذا الطقم من السياسيين المصريين جميعًا، والزعماء الذين شبوا في أحضان الاستعمار، وشربوا من معينه، ونمت مصالحهم الشخصية في ظل السفارة البريطانية، والشركات الأجنبية، فارتقوا المناصب العالية، وجمعوا الثروات الضخمة، وظفروا بالمرتبات الفخمة في مجالس إدارات البنوك والشركات[1]، (...) وبادلتهم لندن فائدة بفائدة، سواء كان مصدر ذلك «حي السيتي» (حي جاردن سيتي المعروف بالقاهرة) أم «دوانج ستريت بلندن»، هؤلاء الساسة الآن تخلفوا طويلاً عن شعور هذا الشعب ووعيه الوطني، وطموحه إلى الحرية الكاملة، ومن الواجب -آنذاك- على الباشاوات من السياسيين والحاكمين على اختلاف أحزابهم وهيئاتهم ومنازعهم، أن يدركوا تمام الإدارك أن هذا الشعب الأبي لن يرضى بمحالفة أو مشاركة أو جلاء صوري. . . »[2].

وتصور العبارة السابقة دقة إدراك البنَّا لحقيقة العلاقات المتبادلة والجدلية، التي تربط ما بين أثر الاستعمار الثقافي (العقلي) على النخبة المتغربة من ناحية، وشبكة مصالحهم الاقتصادية المرتبطة بالمصالح الاستعمارية ومراكز الرأسمال العالمي «لندن والشركات والبنوك الأجنبية» من ناحية ثانية، وإخفاقهم الذريع في تحقيق حرية البلاد واستقلالها كمحصلة لذلك من ناحية ثالثة، ولا يبدو أن ثمة تحليلاً بهذا التماسك والشمول والدقة كان معروفًا لدى أي من التيارات السياسية الأخرى في تلك الحقبة.

وأما بالنسبة لموقفه من المؤسسات والأجهزة التي تسهم في ترويج الثقافة الأجنبية في المجتمع، وأثرها على القضية الوطنية، فقد أشار بصفة خاصة إلى ما أسماه «منابع الثقافة العامة» مثل المدارس والصحف والمطبوعات والسينما والتمثيل والإذاعة اللاسلكية»[3]،

(١) كان إسماعيل صدقي باشا، رئيس الحكومة آنذاك عضواً، في مجالس إدارة عشر شركات إنجليزية أو إنجليزية مصرية، وكان عضواً بمجلس إدارة شركة قناة السويس عام ١٩٤٦م في أثناء رئاسته للوزارة، انظر: شهدي عطية: تطورات الحركة الوطنية، م س ذ، ص٦٦.

(٢) حسن البنَّا: حول بيان صدقي باشا- ج أ م ي-١٣٦-١-١٧ من ذي القعدة ١٣٦٥-١٢ أكتوبر ١٩٤٦.

(٣) انظر: حسن البنَّا، مذكرة الإخوان المسلمين إلى رفعة رئيس الوزراء، مجلة النذير -٣-١-١٤ ربيع الثاني ١٣٥٧.

ووجد على سبيل المثال أن أسوأ النتائج التي تترتب على ازدواجية نظام المدارس، هي وجود: «خلاف صارخ في التفكير والثقافة والآمال والآلام (. . .) لهذا لا تكاد تلتقي وجهات النظر[1]، بين بناء المجتمع حول قضية من قضاياه». ومعنى ذلك فقدان التجانس الفكري ومن ثم فقدان عنصر هام من عناصر «الوحدة» و«الوحدة» لدى البنّا شرط ضروري ولازم لنجاح أية جهود، سواء في سبيل النهضة الشاملة أم في سبيل التحرير من الاستعمار.

وإضافة إلى ما سبق فإن موقفه من قضية «ترجمة القرآن الكريم»[2]، يبين مدى إدراكه المبكر لما يسمى الآن بالغزو الثقافي وصلته بالاستعمار وقضية التحرر الوطني، فبالرغم من أن حجة الداعين إلى ترجمة القرآن الكريم في تلك الحقبة (خلال الثلاثينيات والأربعينيات) كانت تبدو مغرية- إذ ذكروا أن الترجمة هدفها، هو نشر الدعوة على نطاق عالمي -إلا أن البنّا عارض هذه الفكرة ورأى «أن المستعمرين الأجانب يحاولون بكل سبيل أن يقطعوا الصلة بين الشعوب الإسلامية المحكومة وبين اللغة العربية «كوعاء للثقافة الإسلامية» وأكد أن الترجمة إذا تمت ستكون «تسهيلاً لمهمة المستعمرين وتمهيداً للوصول إلى غرضهم وحجة في أيديهم يتقدمون بها إلى المتبرمين (بثقافة أمتهم) والأفضل أن يعمل المسلمون على تحرير أوطانهم. . . فإننا الآن مغلوبون للغرب وللمغلوب ولع بتقليد الغالب، والغرب يعمل دائمًا على إحياء ثقافته بيننا»[3]، وبالإضافة إلى ذلك فقد كان يرحب أشد الترحيب بأية خطوة يقدم عليها رموز الثقافة والفكر في مصر آنذاك يكون من شأنها خدمة الثقافة العربية والإسلامية، مؤكداً في عدة مناسبات[4]، على أن ذلك يخدم قضية الاستقلال الحقيقي والتحرر التام من الاستعمار.

وعلى ضوء التصورات السابقة، وفي إطار العمل من أجل الاستقلال وتحرر البلاد، عبر الإخوان بوسائل متعددة عن تحديهم للثقافة الإنجليزية والأدب الأجنبي المنحل، ومن ذلك عنايتهم بإنشاء شبكة واسعة من المدارس والمعاهد التعليمية والتربوية التي تحصن الأجيال

(١) حسن البنّا: مذكرة الإخوان المسلمين إلى معالي وزير المعارف وفضيلة شيخ الأزهر. . ليسمع الدكتور طه حسين، مجلة النذير، ٦-٢-٦ صفر ١٣٥٨.

(٢) أثيرت قضية ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية في منتصف الثلاثينيات (١٣٥٥-١٩٣٦م) وحازت على اهتمام دوائر عديدة شملت علماء الأزهر ومجلس الوزراء ومجلس النواب. . . إلخ.

(٣) حسن البنّا: خواطر في ترجمة معاني القرآن الكريم، ج ا م س -٢-٤-٢٩ المحرم ١٣٥٥ - ١٩٣٦/٤/٢١.

(٤) منها على سبيل المثال قيام مجلة الرسالة الشهيرة بالدعوة للتمسك بالهُوِيَّة الإسلامية، والحث على نبذ مظاهر التفرنج مثل لبس القبعة واستخدام اللغة الإنجليزية. . انظر تعليق البنّا على ذلك:
- حسن البنّا، في مجلة الرسالة - ج أ م س -١٩-١-٥ شعبان ١٣٥٢.

الجديدة من مخاطر الغزو ومحاولات الاستيعاب الفكري والثقافي، وقد انتشرت تلك المدارس في معظم أنحاء البلاد وقاموا أيضًا بتجربة رائدة في مجال «التمثيل والمسرح»[1]، واعتبروا أن هذا المجال «ضرورة لازمة للدفاع عن الوطن الإسلامي»[2]، وإيمانًا من البنّا بذلك، كلف أخاه عبد الرحمن البنّا (الساعاتي) بأن يركز جهوده في «إنشاء مسرح إسلامي» ومضت التجربة وكانت حصيلتها على مدى أربعة عشر عامًا (١٩٣٤-١٩٤٨) عبارة عن ثماني مسرحيات، كلها تحث على الفضيلة وتشيد بمفاخر العروبة والإسلام، وتمجد التضحية والجهاد والاستشهاد، وقد مثلت على أكبر مسارح القاهرة وأشهرها في ذلك الوقت وفي مقدمتها مسرح دار الأوبرا المصرية، كما انتشرت وذاع صيتها في مختلف مسارح أقاليم مصر وفي الوسط الفني بصفة عامة[3].

وفي غمار العمل الوطني الذي انخرط فيه الإخوان خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، قاموا بعمل كان تحديًا مباشرًا للثقافة واللغة الإنجليزية باعتبارها رمزًا للاحتلال الفكري والثقافي، فقد أصدر المركز العام بيانًا يدعو فيه شعب وادي النيل إلى مقاطعة الثقافة الإنجليزية من صحافة وكتب وأفلام وروايات، وقاموا مساء الاثنين ٢٥ نوفمبر ١٩٤٦[4]، في كل الأقاليم

---

(١) لم يحظ هذا الجانب من نشاط الإخوان بأي اهتمام يذكر لا في كتابات الإخوان ولا في كتابات غيرهم، برغم ثراء وأهمية هذه التجربة وخاصة في إطار الجهود التي بذلوها من أجل القضية الوطنية وتنمية روح المقاومة ضد الاحتلال الأجنبي، ويبدو أنه لم تبذل جهود تذكر في متابعة هذه التجربة منذ توقفها بحل جماعة الإخوان سنة ١٩٤٨ إلى الآن، وقد كانت صحف الإخوان خلال تلك الفترة (الثلاثينيات والأربعينيات) توالي الإعلان والتنويه عن المسرحيات والأعمال الفنية التي تقوم بها فرقة التمثيل الإخوانية، وفي مقابلة مع الأستاذ عبد الرحمن البنّا (الساعاتي) الذي كان مشرفًا على هذا النشاط، تحدث عن جهود الجماعة وتجربتها في مجال المسرح والتمثيل، وقد أجرت المقابلة مجلة المجتمع الكويتية وسنحيل إليها في الهامش التالي.

(٢) انظر: «الشيخ عبد الرحمن البنّا الساعاتي: هذه تجربتي مع المسرح الإسلامي» مقابلة معه نشرتها مجلة المجتمع الكويتية، العدد ٨٣٢ السنة الثامنة ٨ محرم ١٤٠٨ - ١ سبتمبر ١٩٨٧ (ص ٣٦-٣٩) والاقتباس من ص٣٧.

(٣) المصدر السابق، المقابلة نفسها (ص٣٦-٣٩) وبقائمة الأسماء التي أوردها عبد الرحمن البنّا في سياق حديثه عن الشخصيات الفنية التي تعاونت مع الإخوان، يبدو أنهم حققوا نجاحًا هامًا في اجتذاب عناصر بارزة من هذا الوسط - منهم على سبيل المثال زكي طليمات وعبد المنعم مدبولي والشامي - ولفت نظرهم - إلى الفن الإسلامي والتنبه لخطر الغزو الفكري الأجنبي الذي كانوا يساهمون فيه ربما بدون وعي.

(٤) أطلق الإخوان على ذلك اليوم «يوم الحريق» ولمعرفة تفاصيل وقائع هذا اليوم وعمليات حرق الكتب والصحف الإنجليزية انظر - عبد المتعال الجابري، لماذا اغتيل الإمام الشهيد حسن البنّا؟ حقائق جديدة ووثائق خطيرة (القاهرة دار الاعتصام الطبعة الثانية ٢٤٩٨-١٩٧٨) ص ١٠١-١٠٣ وانظر أيضا.

- عباس السيسي، في قافلة الإخوان المسلمين (ب ت. ب ن) ١/ ٩٤

بجمع الكتب والمجلات والصحف الإنجليزية ووضعوها في وسط الميادين الكبيرة وأشعلوا فيها النيران، وكان هذا الإجراء جزءاً من الجهود التي بذلها الإخوان لعرقلة وإفشال معاهدة صدقي - بيفن التي كانت المفاوضات جارية بشأنها آنذاك، ولم يكن يعني بأي حال اتخاذ موقف التزمت والانغلاق تجاه الثقافة الغربية.

د- بقي البعد الأخير في مفهوم البنَّا للقضية الوطنية، وهو المتمثل في المطالبة بالاستقلال التشريعي وذلك من خلال «العودة إلى التشريع الإسلامي» ونبذ «القوانين المستقاة من مصادر أوربية بحتة بلجيكية وفرنسية ورومانية... التي تتناقض تناقضًا صارخًا مع التعاليم الإسلامية الصريحة»[1]، على حد تعبيره.

فقد ربط البنَّا قضية التحرر والاستقلال بالمطالبة بالعودة إلى أحكام وقوانين الشريعة الإسلامية، ويتضح مما كتبه في هذا الصدد أنه كان يعتبر الاستقلال التشريعي جزءًا لا يتجزأ من الاستقلال التام والتخلص من السيطرة الأجنبية الاستعمارية في كافة صورها، كما أنه أدرك أن ثمة علاقة وثيقة بين هذا البعد القانوني التشريعي، وبقية أبعاد القضية الوطنية السابق تناولها وخاصة البعد الاقتصادي / الاجتماعي، والبعد السياسي.

ففي معرض انتقاده للقوانين الأجنبية، المعمول بها آنذاك، كان دائم التأكيد على أنها «لا تُجْدي في علاج أدوائنا» وأن «الأدهى من ذلك أن الأخذ بها يعطي امتيازًا للأجانب على حساب بناء الوطن... بحكم الضعف والاستكانة والذلة والمهانة»، وضرب مثالاً بقضية الربا والاستغلال الذي يقع تحت اسم الفائدة وما يؤدي إليه من دمار اقتصادي، فضلاً عن توثيق روابط التبعية بالأجانب وعدم الاعتماد على الذات وأكد أن الأخذ بأحكام الشريعة الإسلامية، ومنها إبطال العمل بنظام الفائدة (الربا) هو «السبيل إلى الحرية الاقتصادية، والطريق إلى تعود هذا الشعب الذي طال به الاعتماد على الغير، أن يعتمد على نفسه وعلى موارده» واقترح للتخلص من النظام الربوي أن تقوم المصارف المالية المهيمنة على السوق الاقتصادية - وتعتمد على الفائدة إيداعًا وإقراضًا- بتوظيف ودائع العملاء فتستفيد وتفيد وتخدم الاقتصاد (الوطني) في التجارة والصناعة... إلخ»[2].

(١) انظر: نص مذكرة الإخوان التي رفعها حسن البنَّا لوزير الحقانية في وجوب العمل بالشريعة الإسلامية «مجلة النذير ٧-١-١٣ جمادى الأولى ١٣٥٧».

(٢) حسن البنَّا، أنواع الربا وأحكامه: بحث فقهي اقتصادي، مجلة النذير ١٤-٢، ٣ ربيع الثاني ١٣٥٨ ولعل البنَّا بما قدمه من أفكار في هذا الخصوص كان أول من نبه إلى «توظيف الأموال» في مشروعات استثمارية وإنتاجية طبقًا لأحكام الشرع الإسلامي.

ومن جهة أخرى نادى البنّا بضرورة «توحيد المحكمة المصرية حول الشريعة الإسلامية»(١)، ويبدو أنه كان يأمل في أن يؤدي هذا الإجراء إلى تحقيق أمرين أساسيين: الأول هو سد منفذ خطير من منافذ التغلغل الأجنبي في الحياة العامة للمجتمع، والثاني هو القضاء على سبب من أسباب الفرقة وعدم التجانس الذي تجسد في وجود نوعين من المحاكم: أهلية وشرعية، وشدد كثيراً على ضرورة أن يكون توحيد المحكمة مؤسسًا على قوانين وأحكام الشريعة الإسلامية ليتحقق جانب من جوانب الاستقلال الذي يجب أن يكون كاملاً وشاملاً لكافة «الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية»(٢).

وقد لاحظ البنّا أن التيارات والقوى السياسية الأخرى لا تعطي أدنى اهتمام لمسألة الشريعة الإسلامية في إطار اهتمامها بالقضية الوطنية ومسائلها المختلفة، فسعى إلى لفت الأنظار إلى هذا التقصير، واهتم -بصفة خاصة- بموقف الوفد وزعامته من هذا الأمر، ومن ذلك على سبيل المثال، ما كتبه عندما صرح النحاس باشا في أثناء مؤتمر منترو ١٩٣٧ لإلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر، بأن المطالبة بالشريعة في ذلك الوقت «حركة وليدة مؤامرة يراد بها تعويق سير المؤتمر» وساق بعض الحجج ليؤكد ما صرح به، ومنها «أن إنفاذ تعاليم الإسلام وقوانينه مثل إقامة الحدود لن يرضي الأجانب، ومن ثم سيعرقلون سير المؤتمر فتخسر مصر فرصة لإلغاء الامتيازات» فكتب البنّا مفنداً ما ذهب إليه وصرح به النحاس فذكر أن المطالبة بالشريعة «واجب مفروض وأمنية عزيزة ونحن لا نعيش للأجانب، فلنتحرر من هذه الأوهام»(٣).

(١) انظر في ذلك: المصدر السابق، المذكرة المشار إليها وانظر أيضًا:
- حسن البنّا، الشريعة الإسلامية وتوحيد القضاء في مجلس النواب، مجلة النذير -١٦-٢-١٧ ربيع الثاني ١٣٥٨.
- حسن البنّا، توحيد القضاء، مجلة التعارف على مبادئ الإخوان المسلمين -١١-١٥-٢٦ ربيع الأول ٤ ١٣٥٩ مايو ١٩٤٠.

(٢) نص مذكرة الإخوان إلى وزير الحقانية في العمل بالشريعة الإسلامية، (م س ذ)

(٣) حسن البنّا، أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكمًا لقوم يوقنون، مجلة النذير -٦-١-٦ جمادى الأولى ١٣٥٧ وانظر أيضًا، نص مذكرة الإخوان المسلمين رفعها البنّا إلى رفعة رئيس الوزراء (محمد محمود)، مجلة النذير ٣-١-١٤ ربيع الآخر ١٣٥٧ وفيها أكد البنّا على أن الاستقلال السياسي الصوري لا خير فيه طالما أنه «يقيد استقلالنا الفكري والاجتماعي والأدبي بأثقل القيود».
ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن إدراك البنّا لهذا البعد التشريعي والقانوني كأحد أبعاد القضية الوطنية وأهمية ذلك في تحقيق الاستقلال، ثم تأكيده وإلحاحه في إثارة هذا الجانب خاصة في بداية نشوب الحرب العالمية الثانية، كل ذلك قد أثار قلق السلطات البريطانية في مصر إلى الحد الذي دفع السفير البريطاني م. لامبسون=

ويتبين مما سبق أن البنَّا كان مدركًا للقضية الوطنية في أبعادها المختلفة إدراكًا أشمل من إدراك القوى والتيارات السياسية الأخرى، فالاتجاه الليبرالي الذي كان يمثله الوفد كان يختصر القضية في الاستقلال السياسي ويعتمد أسلوب المفاوضات، دون إعطاء أهمية تذكر للأبعاد الأخرى التي لا يكتمل الاستقلال إلا بها، وخاصة البعد الثقافي والبعد التشريعي، وكذلك فإن الاتجاه اليساري بصفة عامة لم يكن مدركًا للأبعاد الثقافية والتشريعية بالرغم من إسهاماته النظرية في الربط بين قضية التحرر والاستقلال من ناحية، والقضية الاجتماعية / الاقتصادية (الصراع الطبقي والاستقلال الاقتصادي) من ناحية أخرى.

ثانيًا: رؤيته لوسائل حل القضية الوطنية

كان «الجهاد» هو الوسيلة الأساسية التي اعتمدتها الحركة الوطنية بقيادة الحزب الوطني (مصطفى كامل- محمد فريد) لتحقيق التحرر والاستقلال، وذلك إلى قيام ثورة ١٩١٩، التي سبق القول بأنها أخذت عمقها الشعبي بفضل عقيدة- الجهاد الكامنة لدى الجماهير- قبل أي شيء آخر. ولكن بتولي النخبة العلمانية مقاليد الحكم في أعقاب الثورة سيطر أسلوب «المفاوضة» على منهج الحركة الوطنية العلمانية في التعامل مع المستعمر الإنجليزي، وضعفت في المقابل دعوة الجهاد بضعف وتشتت الوطنية الإسلامية التي كان يمثلها الحزب الوطني قبل ١٩١٩.

وقد آمن البنَّا إيمانا مطلقًا بأن «الجهاد» هو الأسلوب الوحيد لنيل الحرية والاستقلال، منطلقًا في ذلك من النصوص الشرعية وملتزمًا بما يمليه إطاره المرجعي الذي شيد عليه بناءه الفكري -السياسي الشامل- وفي الظروف التي عاصرها، كانت مصر تعاني- مثل غيرها من البلدان الإسلامية- من الاحتلال والسيطرة الاستعمارية الشاملة- كان من الطبيعي أن يجعل البنَّا «عقيدة الجهاد» وما يتصل بها من قضايا وموضوعات مختلفة، محوراً أساسيًا وثابتًا من محاور اهتمامه نظريًا(١)، وعمليًا في آن معًا فلم يفتر طوال حياته عن التذكير بفريضة الجهاد والدعوة للنهوض بأعبائها لتحرير ديار المسلمين من سلطان الدول الأجنبية (الكافرة) هذا من

= لأن يكتب تقريراً خاصًا حول هذا الموضوع ويرسله إلى لندن لإحاطتها علمًا بما يروج له مرشد الإخوان من أفكار تطالب بتغيير القوانين طبقًا للشريعة ومحاربة التحديث على النمط الغربي. انظر بعض التفاصيل في هذا الخصوص في مذكرته التالية وهي إحدى أوراق أرشيف الخارجية البريطانية:

-Fo: Lampson to Halif، No- 41-16-1939.

(١) للبنَّا عشرات المقالات- فضلاً عن الخطب والأحاديث- حول هذا الموضوع، يرجع تاريخ أولها إلى سنة (١٣٤٧-١٩٢٩) ويصعب ذكر عناوينها كلها في هذا المقام نظراً لكثرتها ونورد بعضًا منها على سبيل المثال انظر:

ناحية، ومن ناحية أخرى فإن جهوده العملية في تكوين وإعداد جماعة الإخوان المسلمين توضح بجلاء سيطرة «الروح الجهادية» على البناء التنظيمي لها والتنشئة العَقَدية لأعضائها، ومن تلك الروح تولدت فكرة التنظيم الخاص أو «الجيش الإسلامي» للقيام بفريضة الجهاد.

ولم يكن من الصعب بالنسبة للبنَّا- ذي التكوين العَقَدي والثقافة الإسلامية الأصيلة- أن يدرك مبكرًا أن «الجهاد» هو طريق التحرر والاستقلال، إذ لم يمر عام واحد على تأسيسه لجماعة الإخوان إلا وكان قد بدأ في الكتابة عن «الجهاد في سبيل الله ومنزلته من الإسلام»[1]، مؤكدًا أنه «سر عزة المسلمين الأوائل» وتوالت بعد ذلك مقالاته وجهوده لتأكيد هذا المعنى وترجمته عمليًا في إطار المواجهة مع الاستعمار والصهيونية.

ولم يكن خافيًا على «البنَّا» كما لم يكن يخفى على غيره أن مصر وغيرها من بلدان العالم الإسلامي قد صارت «نهبًا مقسمًا في أيدي الغاصبين»[2]، وأن المسلمين «محكومون بالكفار، وقد ديست أرضهم وانتهكت حرماتهم.. فضلاً عن عجزهم عن نشر دعوتهم»[3]، إذن «فالجهاد عليهم فريضة محكمة وضرورة لازمة»[4]، طبقًا لما قرره البنَّا استنادًا إلى ما أجمع عليه أهل العلم من فقهاء المسلمين.

وعلى ذلك جزم بأنه «يجب وجوبًا عينيًا لا مناص منه أن يتجهز كل مسلم وأن ينطوي على نية الجهاد وإعداد العدة له حتى تحين الفرصة ويقضي الله أمرًا كان مفعولاً»[5]، ووجَّه بذلك نداءات متكررة للإخوان خاصة، وللشعب عامة، ومن ذلك قوله: «أيها الإخوان: إن الأمة التي تحسن صناعة الموت وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة يهب لها الله الحياة العزيزة.. فاعملوا للموتة الكريمة تظفروا بالسعادة الكاملة، رزقنا الله وإياكم كرامة الاستشهاد في

= - حسن البنَّا، الجهاد في سبيل الله ومنزلته من الإسلام، مجلة الفتح -١٣٢-٣-١٣ شعبان ١٣٤٧- ١٩٢٩/١/٢٢.

- حسن البنَّا، السنيور موسوليني يشرح مبدأ من مبادئ الإسلام- ج أ م س-٢٥-٢-١٦ رجب ١٣٥٣ وفيه قارن البنَّا بين نقاء وسمو العسكرية الإسلامية وشرف جهادها وبين انحطاط عسكرية أوربا وانظر أيضا:

- حسن البنَّا، النفير العام- ج ي أ م س -١-٤-٢٢ محرم ١٣٥٥- ١٤/ ٤/ ١٩٣٦.

- حسن البنَّا، م نخاف؟ مجلة التعارف -١٧-٥-٩ جمادى الأولى ١٣٥٩-١٥ يونيه ١٩٤٠.

(١) انظر حسن البنَّا، الجهاد في سبيل الله، مجلة الفتح، م س ذ.

(٢) حسن البنَّا، جهاد، ج أ م ي- ١٤١-١٢٢ ذو القعدة ١٣٦٥- ٧/ ١٠/ ١٩٤٦.

(٣) حسن البنَّا، رسالة الجهاد، ضمن مجموعة الرسائل، م س ذ، ص٢٨٦.

(٤) حسن البنَّا، جهاد،) م. س. ذ).

(٥) حسن البنَّا، رسالة الجهاد، م س ذ، ص٣٨٦.

سبيله»[1]، ومن ذلك أيضًا ما ورد في خطاب له وجهه للشعب المصري في أثناء مفاوضات صدقي/ بيفن قال «أيها المصري أيتها المصرية، أيها الشرقي أيتها الشرقية، علموا أولادكم منذ نعومة أظفارهم أن يكرهوا وأن يمقتوا وأن يلعنوا الإمبراطورية البريطانية، كما يعلم الآباء الإنجليز بناءهم أن يحبوا إمبراطوريتهم... تصرفوا بطريقة تجعل على الإنجليز أن يواجهوا قلوبًا تكرههم وألسنة تلعنهم وأيادي تذبحهم»[2].

وبقدر إيمانه «بالجهاد» لتحقيق الاستقلال، كان رفضه «للمفاوضة» وكانت معارضته لمن يسلكون سبيلها لتحقيق هذا الهدف، ففي مقابل جهوده المتواصلة- المشار إليها قبل قليل- للحث على الجهاد والاستعداد له، دأب على انتقاد «المفاوضة» ومهاجمة ما أسفرت عنه جولاتها المتتابعة التي بدأت في أعقاب ثورة ١٩١٩ واستمرت- على فترات متقطعة- إلى أن عقدت معاهدة ١٩٣٦ ثم استؤنفت من جديد في أعقاب الحرب العالمية الثانية[3].

ولما كانت معاهدة ١٩٣٦ هي أقصى ما وصلت إليه المفاوضات في تلك الحقبة، فقد وجه إليها البنَّا النصيب الأكبر من سهام نقده وهو يندد بالمفاوضات وما تجره على البلاد من قيود وأعباء سياسية واقتصادية، وسيتضح بعد قليل أنه اتخذ تلك المعاهدة سندًا من أسانيده الواقعية في تأكيد إصراره على رفض الالتجاء إلى المفاوضة من جديد بعد انتهاء الحرب.

ومما تقدم يتضح أن البنَّا برفضه لأسلوب «المفاوضة» ودعوته للجهاد لتحقيق الاستقلال، كان يجدد على نحو متميز كما سنرى، تقاليد الوطنية الإسلامية في مواجهتها مع الاستعمار منذ ثورة القاهرة الأولى ضد الحملة الفرنسية، وصولاً إلى جهاد الحزب الوطني بزعامة مصطفى كامل ومحمد فريد.

وإذا كان الحزب الوطني قد بلور شعاره المعروف «لا مفاوضة إلا بعد الجلاء» ليحدد به سياسات الحركة الوطنية في تعاملها مع الاحتلال، فإن البنَّا -وجماعة الإخوان- قد صاغ هذا الشعار صيغة إيجابية تنص على وجوب الجهاد العملي لتحقيق الجلاء والاستقلال، ثم لتكن بعد ذلك المفاوضات أو لا تكون. وقد عبر عن هذا التوجه في معرض انتقاده لما أسفرت عنه جولات المفاوضات المتتابعة التي أعقبت ثورة ١٩١٩ قال: «لا باب للحرية سوى باب العداء

(١) حسن البنَّا، رسالة الجهاد، م س ذ ص٢٩١.

(٢) هذه الفقرة أوردها مارسيل كولومب، تطور مصر...، م س ذ، ص٢٦٩، ونسبها إلى البنَّا.

(٣) سيحال إلى نماذج عديدة من المقالات والمواقف التي تشرح وجهة نظر البنَّا، ونقده للمفاوضة ونتائجها بما فيها معاهدة ١٩٣٦ انظر فيما بعد، الصفحات التالية.

الصريح (لبريطانيا) والإعداد الكامل والجهاد الواثب ومرحبًا به ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون»[1]، وسنرى أنه -وفقًا لهذه الرؤية- تحددت مواقفه وعلاقات جماعة الإخوان ببقية القوى والأحزاب السياسية في مرحلة احتدام القضية الوطنية، والعودة الرسمية إلى المفاوضات بعد الحرب العالمية الثانية.



(١) حسن البنَّا، صداقة بعد جهاد، ج أ م ي -١٣٨-١-١٩ من ذي القعدة ١٣٦٥- ١٤/ ١٠/١٩٤٦.

٢
البنَّا والقضية الوطنية أثناء الحرب العالميـــة الثانيـــة وبعـــدها

أولاً: في مرحلة الحرب العالمية (١٩٣٩-١٩٤٥)

برغم قيود الظروف الاستثنائية إبان الحرب، فإن متابعة نشاط البنَّا وجماعة الإخوان في تلك الفترة، توضح قيامهم بدور بارز في تعبئة الشعور الوطني ضد الاحتلال البريطاني، استعداداً لخوض معركة التحرر والاستقلال عندما تحين الفرصة المناسبة، وكان مفهوم «الجهاد» هو المحور الذي قامت عليه عملية التعبئة والإعداد لمواجهة الاحتلال.

ويعتبر تأسيس النظام الخاص (سنة ١٩٤٠) أكبر خطوة عملية قام بها البنَّا على مستوى «الجماعة» في هذا المجال، أما على مستوى شحن الرأي العام ضد الاحتلال فقد دأب - من خلال خطبه ومقالاته- على التذكير بفريضة الجهاد وأنها السبيل الوحيد للتخلص من نير الاستعباد للأجانب، وغالبًا ما كان يبدأ حملته بالهجوم على الاستعمار بصفة عامة والاستعمار البريطاني بصفة خاصة، ومن ذلك - على سبيل المثال - انتقاده لمعاهدة ١٩٣٦[(١)]، وتنديده بما انطوت عليه من ظلم وإجحاف بحقوق مصر وسيادتها وتركيزه على فضح الممارسات الوحشية للإنجليز في فلسطين وتواطئهم مع العصابات الصهيونية في الاعتداء على أهلها[(٢)].

وقد رأى البنَّا أن نشوب الحرب العالمية يتيح «فرصة ذهبية»[(٣)]، للتحرر والاستقلال إذا

(١) انظر على سبيل المثال: حسن البنَّا، نحن على أتم استعداد لبذل ضحايا أخرى، مجلة النذير -٤-١-٢، ٢١ ربيع الثاني ١٣٥٧ وفي هذا المقال هاجم الاحتلال ووصف الإنجليز بأنهم «قوم مراوغون ماكرون..» وأنهم خدعوا الساسة المصريين في المعاهدة (١٩٣٦) «ووضعوا في أعناق مصر أغلالاً ثقالاً من جديد» ثم يطالب بأن «نتنكر لهم ونعلن جهادهم من جديد» وسنشير إلى انتقادات أخرى وجهها للمعاهدة فيما بعد.

(٢) انظر على سبيل المثال: من بين المقالات العديدة التي نشرتها مجلة النذير:
- حسن البنَّا، نص مذكرة المرشد العام للإخوان عن الحالة الحاضرة في فلسطين الشهيدة إلى حضرة صاحب الدولة رئيس وزراء إيران (في أثناء زيارته لمصر آنذاك)، مجلة النذير -٥-١-١٠ رجب ١٣٥٧.
- حسن البنَّا، أول الغيث: تفتيش دار الإخوان المسلمين بالقاهرة ومصادرة كتاب النار والدمار في فلسطين.

(٣) انظر: حسن البنَّا، على أبواب الحرب، مجلة النذير -٩-٢-٢٧ صفر ١٣٥٨.

أحسنت الحكومات والشعوب الاسلامية الاستفادة منها. بالنسبة لمصر بادر بتقديم عدة اقتراحات للحكومة آنذاك تتعلق بضمان الحقوق الوطنية للبلاد في تلك الظروف، منها رفض الدخول في الحرب إلى جانب أي طرف من أطرافها، أما إذا اضطُرَّت مصر إلى ذلك فدخلت الحرب إلى جانب الحلفاء بحكم علاقتها ببريطانيا، ففي هذه الحالة رأى أن تشترط مصر عدم تحمل أية نفقات حربية من ناحية، وأن يزول الاحتلال البريطاني بانتهاء الحرب وتُعطَى مصر كل حرية في استكمال استقلالها العسكري والاقتصادي[١]، من ناحية أخرى.

كما اقترح على الحكومة المصرية «ألا تنساق وراء إنجلترا انسياقًا أتوماتيكيًا في خصومة مَن تخاصم وعداوة مَنْ تعادي» و«أن تتصرف باستقلال تام طبقًا لمصلحة مصر»، وأن تستعد استعدادًا حقيقيًا ودائمًا، وألا يكون استعدادها هذا قاصرًا على استيراد الذخائر والأسلحة من المصانع الأجنبية، فإنها ما دامت كذلك ستظل تحت رحمة غيرها ولكن عليها أن تنتهز الفرصة وتفكر في بناء مصانع الأسلحة وتبذل قصارى جهدها في الاستعداد العسكري. . . »[٢].

ولم يكتف البنَّا بتقديم مثل هذه الاقتراحات والنصائح، بل إنه بادر بعرض معونة الإخوان للإسهام في هذه الجهود، ومن ذلك عرضُه لمعونة الإخوان في تكوين الجيش المرابط وأعماله «لتربية الشعب تربية عسكرية تنفعه وقت السلم ووقت الحرب»[٣].

وبتزايد اضطراب الحالة العالمية سنة ١٩٤٠ من جراء الحرب، واقتراب خطرها من مصر بحكم موقعها وأهميتها بالنسبة لمسارح العمليات العسكرية بين المتحاربين، سارع البنَّا بتقديم برنامج الإخوان المسلمين للعمل الوطني لمواجهة احتمالات تطور الخطر ووصوله فعلاً إلى مصر، وقد قدمه إلى علي ماهر باشا رئيس الحكومة المصرية آنذاك. وتضمن البرنامج ستة عشر بندًا تنص على ما يلي:

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: حسن البنَّا، على أبواب الحرب، . . المصدر السابق، المقال نفسه.

(٢) حسن البنَّا، في بيان رئيس الحكومة بمجلس النواب عن الحالة الحاضرة، مجلة النذير -١١-٢-١١ ربيع الأول ١٣٥٨.

(٣) لمزيد من التفاصيل انظر:

- حسن البنَّا، إلى معالي قائد الجيش المرابط، مجلة النذير -٣٣-٢-٢٥ شعبان ١٣٥٨ وانظر أيضا:
- حيث يدعو للاستفادة بدرس الحرب في تربية الشعب تربية عسكرية ورفع روحه المعنوية استعدادًا لخوض معركة الاستقلال والتحرر من الاحتلال البريطاني، حسن البنَّا، م نخاف؟ مجلة التعارف -١٧-٥-٩ جمادى الأولى ١٣٥٩-١٥ يونيه ١٩٤٠.

أولاً: تحديد جزء من أموال الأغنياء وأملاكهم للدفاع الوطني، وليس في ذلك شيء من الظلم ولا من العدوان، فإن الخطر المُحدق يوجب أن يكون كل شيء فداءً للوطن.

ثانيًا: خفض أكبر مرتب في الدولة إلى مائة جنيه فقط، وإنقاص المرتبات التي تزيد على عشرين جنيهًا بهذه النسبة، وتحويل الزائد إلى ميزانية الدفاع الوطني وإضافة ضريبة أرباح الحرب على الذين ينتفعون بمثل هذه الظروف.

ثالثًا: عقد قرض أهلي دون أرباح للحصول على المال اللازم لمهمات الدفاع وتمام الاستعداد الحربي والمدني على السواء.

رابعًا: إلغاء إجازة الكلية الحربية الصيفية وقبول أكبر عدد ممكن في الحال من الطلاب الصالحين للالتحاق.

خامسًا: تجنيد أكبر عدد ممكن من الشبان والرجال الأقوياء وإعداد معسكر في كل مدينة على نظام معسكرات القوات المرابطة مع التبسيط التام لتدريبهم وإعدادهم.

سادسًا: تجنيد من يصلح من طلبة الجامعتين الأزهرية والمصرية، والمدارس العليا والحاصلين على الدبلومات والشهادات خارج الحكومة للتمرين والتدريب (هذا الصيف) في مختلف الأسلحة ليكونوا ضباطًا احتياطيين.

سابعًا: تحويل الموظفين المدنيين الزائدين عن ضرورة العمل والصالحين للخدمة العسكرية إلى معسكرات التدريب لإلحاقهم بالجيش العامل توًا.

ثامنًا: تجنيد فرق من الأهالي في كل منطقة وخصوصًا المتعلمين والمثقفين منهم لمعاونة البوليس في مكافحة جنود المظلات وكذلك في أثناء الغارات الجوية وتسليحهم تسليحًا كافيًا للمحافظة على حياتهم عند أداء هذه المهمة.

تاسعًا: شراء الأسلحة والمهمات للجيش أينما وجدت والإسراع في استكمال مصانع الأسلحة اللازمة، وهذا من حيث استكمال إعداد الجيش لما ينتظره من مهمات جسام.

عاشرًا: بناء استحكامات جديدة في الصحراء الغربية وشراء مدافع قوية للدفاع عن الشواطئ المصرية.

الحادي عشر: حفر عدد كبير من المخابئ الصالحة للاختفاء في جميع الأحياء.

الثاني عشر: توزيع الأقنعة الواقية على جميع السكان وتدريبهم على طريقة استعمالها إجباريًا.

الثالث عشر: شراء عدد كبير من مضخات إطفاء الحريق إذ إن العدد الحالي لا يكفي.

الرابع عشر: ترحيل سكان القاهرة والإسكندرية وبورسعيد الذين ليس لهم هناك فائدة من وجودهم من النساء والأطفال والشيوخ والعاطلين الذين لا يمكن الانتفاع بهم حتى لا يكون هناك خسارة فادحة في أرواح المدنيين المزدحمين في الأحياء الوطنية.

الخامس عشر: إحلال المصريين محل الأجانب الذين سافروا أو يسافرون أو تعطلوا من العمل في الشركات وغيرها.

السادس عشر: إلغاء إجازة القائد المصري الكبير عزيز علي المصري باشا لقبول قيادة الجيش في هذه الظروف العصيبة»[(١)].

وتوضح الاقتراحات الواردة بهذا البرنامج الاهتمام الكبير الذي أبداه البنَّا- وجماعة الإخوان- في مجال العمل الوطني في أثناء الحرب، كما أنها تعكس في الوقت نفسه استيعابهم للجوانب المختلفة للقضية الوطنية وتشابكها فيما بينها، فالبنود الثلاثة الأولى تعكس إدراكهم للبعدين الاجتماعي والاقتصادي، أما بقية البنود فتعكس إدراكهم للتداخل بين الأبعاد السياسية والعسكرية والاقتصادية.

وثمة جانب آخر من جوانب الإسهام في العمل الوطني في أثناء الحرب يتمثل في مشاركة البنَّا في تكوين وعمل جبهة سرِّيَّة لإنقاذ البلاد وتحقيق الاستقلال، وقد ضمت هذه «الجبهة السِّرِّيَّة» عددًا من أحرار المصريين والفلسطينيين- حسب ما يروي محمود عبد الحليم- منهم «المرشد العام للإخوان، وعلي ماهر باشا، والسيد أمين الحسيني مفتي فلسطين»[(٢)]، ويذكر صاحب الرواية أن خطة الجبهة «كانت تتلخص في محاولة الاتصال بالحكومة الألمانية والاتفاق معها على أن تحمل مصر عبء الدفاع عن نفسها ضد الإنجليز في مقابل أن تستقل وتظل صديقة لألمانيا «ثم يذكر أن الاتصال بالحكومة الألمانية قد تم فعلاً، وأن خطب هتلر كانت تصل للإخوان بنصها «وكنا ننسخ منها نسخًا لتوزيعها على المشتركين في الجبهة»[(٣)]، - على حد قوله- وإن الجبهة أعدت العدة لتهريب «عزيز المصري» إلى ألمانيا، ولكنها فشلت، بينما نجح

(١) انظر نص هذه الاقتراحات التي قدمها البنَّا باسم الإخوان المسلمين إلى علي ماهر باشا:

- حسن البنَّا، من الإخوان المسلمين إلى رفعة رئيس الحكومة، مجلة التعارف ١٦-٥-٢ جمادى الأولى ١٣٥٩ - ٨يونيه١٩٤٠.

(٢) محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون أحداث، م س ذ ١/ ٣١١.

(٣) محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون أحداث، م س ذ ١/ ٣١١.

السيد أمين الحسيني أن يهرب إلى ألمانيا «والتقى بهتلر وتفاوض معه فيما هدفت إليه الجبهة من استقلال مصر واستقلال فلسطين والبلاد العربية . .

وظلت الجبهة تعمل وتعد نفسها لليوم الذي تطرد فيه الإنجليز من مصر حتى شاء الله أن ينقلب الموقف رأسًا على عقب، ويتقهقر الجيش الألماني حين دخلت أمريكا الحرب إلى جانب الحلفاء (. . .) وكان من نتيجة ذلك أن تمكن الإنجليز من تحقيق النصر، ويبدو أن مخابراتهم كانت على علم ببعض المعلومات عن هذه الجبهة، فكانت الاعتقالات التي اتخذتها حكومة الوفد في ٤ فبراير ١٩٤٢»(١) .

وبالرغم من عدم وجود مصادر أخرى تناولت ما ذكره محمود عبد الحليم عن «جبهة الإنقاذ» السرية، إلا أن أغلب الظن أنها كانت موجودة وقامت بجهودها خدمة للقضية الوطنية، ومن القرائن القوية التي تؤكد ذلك: تلك العلاقة الوثيقة التي كانت قائمة بين كل من علي ماهر باشا، وعزيز المصري، وحسن البنَّا، والحاج أمين الحسيني، بالإضافة إلى أن حكومة علي ماهر ضمت كلاً من «صالح حرب باشا، وعبد الرحمن عزام باشا، وعزيز المصري»(٢)، وجميعهم من الشخصيات ذات التاريخ الحافل بالجهاد والوطنية الصادقة، فضلاً عن أن البنَّا لم يكن يشك في صدق وطنية علي ماهر، واقترح الإخوان عليه أن يعلن أن: حكومة مصر حكومة إسلامية كجزء من تصعيد المواجهة ضد الاحتلال الإنجليزي(٣) .

ثانيًا: مرحلة ما بعد الحرب (١٩٤٥-١٩٤٨)

بادر البنَّا، عقب انتهاء الحرب مباشرة، بتركيز جل اهتمامه وأعماله في ميدان القضية الوطنية سعيًا للتحرر والاستقلال، وقد حفلت هذه المرحلة بصور متعددة من الجهود التي قام بها الإخوان المسلمون في هذا الميدان، بدءًا بالتعريف بالحقوق الوطنية وإذاعتها بكافة الوسائل المتاحة، مرورًا باتخاذ المواقف العملية (كالاحتجاج والتظاهر) ووصولاً إلى الجهاد المسلح ضد الاحتلال البريطاني .

---

(١) المرجع السابق ١/ ٠ ص٣١١ أيضا.

(٢) المرجع السابق، ص٣١١، وانظر أيضا ص٣١٦ حيث يشير إلى اعتقال النحاس لعلي ماهر بصفة خاصة في ذلك التاريخ.

(٣) لمزيد من التفاصيل في تحليل علاقة البنَّا بعلي ماهر وصلته بالشخصيات البارزة في حكومته آنذاك (عزام باشا، وصالح حرب- وعزيز المصري) انظر:

ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة د. محمود أبو السعود وتعليق الأستاذ صالح أبو رقيق (ب ن: الطبعة الأولى ١٣٩٩-١٩٧٩) ص٩٣-ص١٠٣ حيث يوضح أيضًا كيف أدت الصلة الوثيقة بين البنَّا وعزيز المصري إلى اتصال مجموعة الضباط الأحرار بجماعة الإخوان المسلمين وتعاونهم معًا.

ولم تكن مبادرة البنَّا وجهود الإخوان في تلك المرحلة أمرًا طارئًا بالنسبة لهم، فطبقًا لما سلف بيانه، كانت جهودهم التي أعقبت الحرب استمرارًا للاستعدادات السابقة في أثنائها، ولسنا في حاجة إلى إعادة التذكير بما قام به البنَّا من جهود دائبة لشحن وتعبئة النفوس بعقيدة الجهاد، وضرورة القيام بأداء فريضته، وتبديد اليأس والخوف من قوة الأعداء، وبث الثقة والأمل بقرب ساعة النصر والظفر بالحرية والاستقلال.

وقد انطلق البنَّا في تحركه خلال تلك المرحلة من رؤية واضحة وإدراك واع لحقيقة الأوضاع الجديدة التي أسفرت عنها الحرب العالمية على المستوى الدولي والمستوى الوطني معًا، فقدم تصورًا متكاملاً بالمطالب الوطنية من ناحية، ولكيفية إدارة الصراع المصري- البريطاني لإنهاء الاحتلال من ناحية أخرى، وبيان ذلك كما يلي:

١- إدراكه لأوضاع ما بعد الحرب:

غداة إعلان الهدنة العامة بين دول الحلفاء ودول المحور (ماعدا اليابان) في يونيه ١٩٤٥، أدرك البنَّا أن ثمة مجموعة من الحقائق الجديدة على المستويين الدولي والوطني، وأن تلك الحقائق هي التي ستشكل أوضاع النظام الدولي الجديد بعد الحرب.

أ - **فعلى المستوى الدولي**: أدرك أن الحرب قد أوهنت إلى حد كبير من قوة ومكانة دول الاستعمار القديم، وفي مقدمتها بريطانيا وفرنسا، وأنها -أي الحرب- «قد تكشفت عن صراع عنيف بين المبادئ الاجتماعية التي تؤثر في السلوك الإنساني»[(١)]، مشيرًا إلى الصراع الأيديولوجي بين الشيوعية والرأسمالية، ووضح لديه تمامًا أن النظام الدولي القديم الذي ظل قائمًا حتى نهاية الحرب -تقريبًا قد بدأ يحل محله نظام جديد، ومن أهم ملامحه انتقال مراكز السيطرة فيه إلى خارج القارة الأوربية لتتجمع في قوتين: الاتحاد السوفيتي في الشرق، والولايات المتحدة الأمريكية في الغرب.

وأشار في ذلك السياق إلى تدهور بريطانيا بصفة خاصة، فذكر أنها «لم تعد بريطانيا دزرائيلي وغلادستون وسسل رودس، فقد تطورت الأفكار والأوضاع (. . .) وظهر في عالم المنافسة خصوم أقوياء وأشداء، وخرجت أمريكا من صومعتها لتأخذ بنصيبها من خيرات العالم، وبرزت روسيا على المسرح العالمي ترتل أنغام الشيوعية والمساواة والحرية والإنصاف إلى آخر هذا القصص الطويل العريض. . وحملت بريطانيا أعباء حربين طاحنتين كانت فيهما على

(١) انظر نص «عريضة الإخوان المسلمين إلى جلالة الملك» ورفعها البنَّا إليه في يونيه ١٩٤٥ ج أ م ن ش، - ١٨-١٤-٣.

شفا الانهيار . . . فبريطانيا اليوم (بعد الحرب الثانية) غير بريطانيا بالأمس، وقد أدرك كثير من ساستها وفلاسفتها هذه الأوضاع، بل لعل شعبها نفسه قد أدرك هذا الوضع وعبر عن هذا الإدراك بانتصاره لتعاليم العمال في الوقت الذي قاده المحافظون فيه إلى النصر»(١).

ويلفت النظر في إدراك البنّا لأوضاع النظام الدولي بعد الحرب أمران: الأمر الأول هو حرصه على التذكير بما آل إليه حال بريطانيا من الضعف والتدهور، وتراجع مكانتها على مسرح السياسة العالمية، ولا تخفى صلة ذلك بالقضية الوطنية ومستقبلها آنذاك، أما الأمر الثاني فهو عدم ثقته في ميثاق الأمم المتحدة الذي أقره مؤتمر سان فرانسيسكو كصيغة رسمية للنظام الدولي الجديد، فقد انتقد الميثاق ووصفه بأنه «ناقص في ذاته، لا يحقق الغاية المقصودة بها- يقصد منظمة الأمم المتحدة- التحقيق الكامل»(٢)، ولم يمض وقت طويل على قيام الأمم المتحدة حتى ظهر أنها ليست سوى أداة لإضفاء نوع من الشرعية الدولية على المطامع الاستعمارية، وأنها ساحة للصراع بين القوى الاستعمارية على حساب الشعوب الضعيفة، وقد عبر بكلمات مختصرة ودقيقة، عن إدراكه العميق لحقيقة تلك المنظمة وذلك في قوله عنها إنها «هيئة زائفة أولى بها أن تسمي نفسها هيئة الحكومات المختلفة»(٣).

ويبدو مما سبق أنه كان مدركًا لأبعاد «المرحلة الانتقالية» التي كان يمر بها النظام الدولي في تلك الفترة، وأنه كان يرى أن السمة الأساسية لهذا النظام -آنذاك- هي «عدم النضج» فالنظام القديم آخذ في الانحلال، أما الجديد فآخذ في التبلور والاكتمال، وفي هذا السياق كان موفقًا في التعبير عن أهمية عامل الزمن بالنسبة للشعوب المستعمرة في تلك الفترة فوصفها بأنها: «ساعات فاصلة»(٤)، و«دقائق غالية»(٥)، أو «لحظات لا نظير لها»(٦)، مؤكدًا أن الفرصة التي طال انتظارها للانعتاق من نير الاستعمار قد أصبحت سانحة فلابد من اغتنامها(٧).

(١) انظر: حسن البنّا، حول قضايا العالم الإسلامي: خواطر مهداة إلى الأمة البريطانية عامة وإلى مستر تشرشل ووزراء الدومنيون خاصة، ج أ م ي-١٧-١-، ٢٢ جمادى الآخرة ١٣٦٥- ٢٣ مايو ١٩٤٦.

(٢) انظر نص كلمة «فضيلة المرشد العام في المؤتمر الشعبي للإخوان المسلمين» ج أ م ن ش -٢٦-٣-، ١٤ ذو القعدة ١٣٦٤- ٢٠ أكتوبر ١٩٤٥.

(٣) حسن البنّا، دعاء وفداء، ج أ م ي، ١٠-٢-٤٢٠ ذو الحجة ١٣١٦ -٢٤ أكتوبر ١٩٤٦.

(٤) انظر: حسن البنّا، من الساعات الفاصلة، ج أ م ن ش- ١٢-٣، ٤ رجب ١٣٦٤-١٤ يونيه ١٩٤٥.

(٥) انظر حسن البنّا، الدقائق الغالية ج أ م ن ش-١٤ -١٣، ١ رجب ١٣٦٤-٢٨ يونيه ١٩٤٥.

(٦) انظر: حسن البنّا، لحظات لا نظير لها ج أ م ي- ٣٢٧-٢-٧ رجب ١٣٦٦، ٢٧ مايو ١٩٤٧.

(٧) انظر على سبيل المثال: حسن البنّا، لا تظلموا الفرصة السانحة، ج أ م ن ش-١٧-٤-١٤ جمادى أولى ١٣٦٥-١٦/٤/١٩٤٦.

ب – وأما على المستوى الوطني: فقد رأى البنَّا أن أهم حقيقة يجب أخذها في الحسبان هي قوة وعمق الشعور الوطني – في مصر وفي غيرها من بلدان العالم الإسلامي– يقول: «هناك يقظة وصحوة وإدراك عميق ووعي قومي دقيق يجرف هذه الشعوب في مصر وفي كل بلد عربي، وفي كل قطر إسلامي، ويلح عليها إلحاحًا عنيفًا أن تطالب بحقوقها وأن تتلمس الحياة العزيزة الكريمة، حياة الحرية والاستقلال، والتمتع بالحقوق الطبيعية للإنسان الراقي، ولا يمكن بحال أن تخدع هذه الشعوب عن هذه الحقوق بعد اليوم. . .» فمن حقها «أن تنال نصيبها من العدالة والإنصاف وأن يُعتَرف لها بحقوقها، وأن تُمنَح حريتها كاملة واستقلالها غير منقوص»(١).

ولم يكن يخالجه شك في أن الشعور المشار إليه «قد أصبح من القوة، ومن الانتشار، ومن الحيوية بحيث لا يمكن بحال من الأحوال أن يكبت أو يقتل أو يموت– فهو يستمد قوته من اليقظة الشاملة التي غذتها الصيحات العالية بمبادئ الحرية والعدل خلال حربين عظيمتين غيرتا وجه العالم (. . .) كما يستمد من التضحيات العظيمة التي بذلتها هذه الشعوب نفسها خلال الحربين (. . .) ومن إدراكها لعراقتها في تاريخ الإنسانية. . ومن الخلق العربي القويم، ومن الإسلام الحنيف الذي جاء بالحرية الكاملة للأفراد والشعوب جميعًا، وغرس معاني العزة في نفوس المؤمنين به ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨] وحرَّم على الناس تحريمًا قاطعًا أن يستعبد بعضهم بعضًا»(٢).

وعلى ضوء إدراكه للأوضاع الدولية الجديدة، ووعيه بقوة الشعور الوطني في تلك المرحلة خلص إلى أنه «في مثل تلك الساعات الهامة الفاصلة، يكون الجهاد الوطني فرضًا عينيًا على كل الأفراد والهيئات»(٣).

ولئن كان قد وضع القضية الوطنية في مقدمة أولويات الحركة السياسية للإخوان بعد الحرب ودعا إلى تركيز كافة الجهود في ميدانها، طبقًا لما سبق، فإنه لم يغفل عن القضية الاجتماعية- الاقتصادية، ولكنه نظر إليها على أنها تأتي في المرتبة التالية بعد القضية الوطنية، وعلى أن الاثنين لا تنفصل إحداهما عن الأخرى، فالإخوان على حد قوله وإن كانوا قد رأوا

(١) حسن البنَّا، كلمتان بعد الهدنة العامة، م س ذ، ويلاحظ أنه لا يفصل رؤيته للقضية المصرية عن الإطار العام لقضايا التحرير والاستقلال في مختلف بلدان العالم الإسلامي.
(٢) حسن البنَّا، حول قضايا العالم الإسلامي. . .، م س ذ.
(٣) حسن البنَّا، مشاعر وخواطر. .، م س ذ.

أن أول واجباتهم في تلك الظروف «أن يتجهوا بكل قواهم إلى الميدان الوطني. . . فهم مع هذا لن يهملوا الميدان الاجتماعي، بل هم أقروا له نظامه وأعدوا له عدته، ووفروا له استقراره حتى لا يحرم الناس من ثمرته الطيبة وآثاره النافعة»(١)، وقد انعكست هذه الرؤية عمليًا في إعادة تطوير الهيكل التنظيمي لجماعة الإخوان عقب الحرب، إذ أُنْشِئَ قسمٌ مستقل للخدمات الاجتماعية والاقتصادية التي قامت بها الجماعة.

ويتسق ترتيب البنَّا للقضية الاجتماعية - الاقتصادية في مرتبة تالية للقضية الوطنية - على النحو السابق - مع تفضيل الشعب المصري لأولوية مواجهة الاحتلال الأجنبي والسعي للتحرر من سيطرته على أي قضية أخرى، كما تكشفت عن ذلك في هذا المجال منذ الحملة الفرنسية(٢)، كما أنه يتسق من ناحية أخرى مع تأكيده الدائم على أن التحرر والاستقلال شرط من شروط الإصلاح وقيام حكم إسلامي.

٢- تحديد الحقوق الوطنية

في اجتماع الجمعية العمومية للإخوان (شوال ١٣٦٤ - سبتمبر ١٩٤٥) قدم البنَّا تصور الإخوان للحقوق الوطنية، وذكر قبل أن يعرض تفاصيل هذا التصور أن الإخوان يذكرون بالحقوق الوطنية «لوادي النيل والعالم الإسلامي -عربي وغير عربي- وتبيين طرق العمل لإحقاقها والوصول إليها»(٣)، مشيرًا بذلك إلى أن الإخوان لا ينظرون إلى الحقوق الوطنية لوادي النيل بمعزل عن مثيلاتها في بقية بلدان العالم الإسلامي، وهو منطلق أساسي في تفكير البنَّا، لابد من التأكيد على أهميته من ناحية، واتساقه مع ما تقضي به العقيدة السياسية التي استمدها من الفهم الشامل للإسلام وخاصة فيما يتعلق «بمفهوم الوطن»(٤)، من ناحية ثانية.

أما تفاصيل تصوره للحقوق الوطنية، فقد قدمها من خلال ثلاث دوائر مرتبة حسب أولوية كل منها وهي: «وادي النيل» ثم «البلاد العربية» ثم «البلاد الإسلامية والأقليات الإسلامية» والتفاصيل(٥)، على النحو التالي:

---

(١) نص كلمة المرشد العام في اجتماع الجمعية العمومية (مشاعر وخواطر. .) م س ذ.

(٢) انظر في تفصيل هذا الرأي: أسامة حميد، موجز تاريخ مصر في الحقبة العلمانية، م س ذ، مواضع متفرقة.

(٣) انظر: نص كلمة المرشد العام في اجتماع الجمعية العمومية (م س ذ).

(٤) راجع ما سبق في هذا الكتاب.

(٥) جميع التفاصيل الواردة في هذا الموضوع (بالنسبة لوادي النيل وللبلاد العربية وللبلاد الإسلامية) هي من نص كلمة البنَّا في اجتماع الجمعية العمومية للإخوان (شوال ١٣٦٤) وقد سبقت الإشارة إليها مرات كثيرة ومن ثم فلن يشار إليها في هذا السياق، مالم يتطلب الأمر غير ذلك.

أولاً: وادي النيل:

١- الجلاء «أن تجلو عنه الجنود الأجنبية فلا يكون هناك جيش احتلال في أية بقعة من بقاعه . .

٢- الاستقلال الاقتصادي: «أن ترفع . . . القيود والأغلال التي فرضت على تجارتنا وزراعتنا وصناعتنا إبان الحرب وقبل الحرب، التي قبلناها مساهمة منا في المجهود الحربي.

٣- قناة السويس: «قناة السويس أرض مصرية، حفرت بدماء مصر وجهود بنائها فيجب أن يكون لمصر حق الإشراف عليها وحمايتها وتنظيم شأنها، وقد قارب أمد امتيازها الانتهاء . . . وأن مصير هذه القناة إلينا بعد عدد قليل من السنين ومن واجبنا أن نتنبه لذلك من الآن وأن نطالب بزيادة عدد الموظفين المصريين في الأقسام المختلفة خاصة الأقسام الفنية، التي تحتاج إلى دراية . . . ويجب أن تعترف لنا الدول بهذا الحق الثابت وتقرنا عليه . .

٤- السودان: «لا نقول أننا نطالب بحق مصر فيه، فليس لمصر حقوق في السودان، ولكن السودان جزء من الوطن فهو مصر الجنوبية، ومصر هي السودان الشمالي، وكلاهما وادي النيل، هذا كلام نريد أن يكون مفهومًا جيداً للدول الأجنبية كلها عامة، ومواطنينا بناء السودان خاصة . . .».

ثم يطرح البنَّا تلك الحقوق، في إطار ما يسمى الآن «بنظرية الأمن القومي» فهو يرى أن صيانة الحقوق الوطنية لوادي النيل تتطلب تأمين حدوده من الغرب ومن الشرق ومن الجنوب:

فمن الجهة الغربية رأى أن الأمن يتحقق «يوم تسلم ليبيا لأهلها العرب الذين جاهدوا في سبيلها عشرات السنين . . وتقوم فيها حكومة عربية مستقلة وتظل وطنًا موحداً حراً مستقلًا . .» ومن الجهة الشرقية لا يتحقق الأمن إلا «بحل قضية فلسطين حلًا يحقق وجهة النظر العربية، ويحول دون تغلب اليهود على مرافق هذه البلاد . .».

وأما من الجهة الجنوبية، فقد رأى أن تأمين حدود وادي النيل يكون «بأن تحفظ حقوقنا في الإرتريا ثم زيلع ومصوع وهرر وأعالي النيل، تلك المناطق التي اختلط بتربتها دم الفاتح المصري وعمرتها اليد المصرية، ثم اغتصبت من جسم الوطن ظلمًا وعدوانًا، وليس هناك اتفاق دولي أو وضع قانوني يجعل الحق فيها لغير مصر، وإن أبى علينا ذلك الناس . . .» ويضيف «ومن واجبنا ألا نتلقى حدود بلدنا عن غيرنا، وأن نرجع في ذلك إلى تاريخنا، لنرى أي ثمن غال دفعناه من الدماء والأرواح في سبيل تأمين حدودنا لا لمطامع استعمارية ولا لمغانم جغرافية، ولكن لضرورات حيوية لا محيص منها ولا معدى عنها، والفرصة الآن سانحة لتطالب مصر برد ما أخذ منها . .».

ويتضح مما سبق أن التصورات التي قدمها البنّا بخصوص تأمين الوادي، تبدو كأنها تطبيق مباشر لنظرية «المجال الحيوي»، وهي من أشهر نظريات الأمن القومي التي عرفتها أوربا وخاصة في ألمانيا الهتلرية، مع ملاحظة أن ثمة اختلافًا جوهريًا بين منطق التوسع الاستعماري في التطبيق الأوربي لنظرية المجال الحيوي، ومنطق الفتح والإعمار الذي برر به البنّا حق وادي النيل في المطالبة بتأمين حدوده على النحو السالف بيانه.

ثانيًا: للبلاد العربية:

أما بالنسبة للبلاد العربية فقد أكد على أنه «يجب أن يعترف لكل أمة عربية بحقها في الحرية والاستقلال الكامل، فتجلو القوات الأجنبية عن أرض سوريا ولبنان... إلخ» ثم تناول بالتفصيل قضايا البلدان العربية: في المشرق العربي (سوريا - لبنان - العراق- شرق الأردن - اليمن - الحجاز -) وكذلك في المغرب العربي (ليبيا- تونس- الجزائر- مراكش) منددًا بالممارسات والسياسات الاستعمارية التي كانت تمارسها الدول الأوربية في تلك البلدان، ومطالبًا بحقها في الاستقلال: «فنحن نطلب لكل هذه الأوطان وهي قطع من قلب وطننا العربي الكبير أن تنال حقها وأن تنضم انضمامًا فعليًا إلى جامعة الدول العربية..».

وفي سياق تحديد حقوق البلاد العربية والمطالبة بها، عبر البنّا عن إدراكه الكامل للارتباط الوثيق بين أمن وادي النيل (مصر والسودان..) - على النحو السالف ذكره- وأمن تلك البلاد من ناحية، كما عبر عن وعيه بالدور القيادي الذي يقع على مصر عبء القيام به في محيطها العربي من ناحية أخرى، وقد نص على ذلك في «عريضة الإخوان المسلمين» إلى الملك فاروق، التي رفعها إليه في يونيه ١٩٤٥ ليلفت نظره إلى تلك العلاقة المصيرية يقول البنّا: «يا صاحب الجلالة: بما أن مصر قد تزعمت جامعة الدول العربية وارتبطت بميثاقها الرسمي، بالإضافة إلى ما يربطها بهذه البلاد من وثيق الصلات في المصالح والدين واللغة، فهذه البلاد هي أجنحة مصر وسياج حدودها من الشرق والغرب، فقد صار من مصلحتنا الحيوية، ثم من واجبنا الرسمي والأدبي أن نطلب إلى الدول الديمقراطية (يقصد الحلفاء) أن تعمل على تحقيق أماني هذه البلاد أيضًا، وأن تحل مشكلاتها حلًا يرضي شعوبها ويحقق استقلالها»(١).

ثالثًا: للبلاد الإسلامية والأقليات الإسلامية:

وأما بالنسبة للبلاد الإسلامية، والأقليات الإسلامية في الدول الأجنبية، فقد طالب البنّا «بأن تتحرر وتستقل وتنال حقوقها، ويرفع عنها الظلم والحيف، وتكون بمأمن من العدوان»

(١) انظر: نص «عريضة الإخوان المسلمين إلى جلالة الملك..» ج أ م ن ش، (م س ذ).

وتناول أيضًا مشكلات تلك البلدان والأقليات فذكر: إيران وأندونسيا والهند وألبانيا، كما ذكر الأقليات المسلمة في بلاد البلقان (يوغوسلافيا واليونان وبلغاريا) وتكلم أيضًا عن تركيا وأشار إلى أنها «أخطأت في الانسلاخ عن الشرق والأم الإسلامية، والارتماء في أحضان الغرب وعزلتها عن العرب» ولكنه رأى آنذاك «أن الوقت ليس وقت محاسبتها على ما فات، فنحن وإياها أحوج ما نكون إلى التعاون والتساند في هذا المعترك الطافح بالرغبات والمطامع، ولن ندعها منفردة في محنتها، ولعلها تدرك ذلك فتعود إلى ما نسيت من إسلامها وتتمسك من جديد بهذه الأخوة الإسلامية التي تزول الدنيا ولا تزول»(١).

ولم يكن ما قدمه البنَّا من تصورات حول حقوق البلاد والأقليات الإسلامية مجرد كلام نظري فقد تمت ترجمته عمليًا، - في حدود إمكانيات جماعة الإخوان - إذ أنشئ «قسم الاتصال بالعالم الإسلامي» ليكون جهازًا من أجهزة الجماعة لتمارس من خلاله ما يسمى الآن بالدبلوماسية الشعبية، وتبذل جهودها في سبيل تحقيق ما تطالب به للوطن الإسلامي الكبير، وقد قام قسم الاتصال بأعمال ونشاطات مختلفة في هذا المجال، كان لها أثر محمود في مساعدة تلك البلدان على نيل استقلالها.

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن البنَّا أكمل تصوره للمطالب الوطنية على النحو السالف، بالإشارة إلى المستوى العالمي الأشمل وما يرجوه الإخوان ويأملون تحقيقه على هذا المستوى فذكر «أن الإخوان يتمنون للعالم كله أمنًا وطمأنينة وسلامًا وراحة بال، ولا يتأتى ذلك إلا بالعدل والإنصاف، ونحن - المسلمين - على هذه الفطرة جبلنا..»(٢)، وبذلك تتطابق تصوراته المذكورة مع منطق عالمية الإسلام، الذي طالما ذكر به ودعا إليه.

٣- رؤيته لكيفية إدارة الصراع المصري - البريطاني بعد الحرب:

وجد بعد الحرب العالمية الثانية، شبه إجماع بين مختلف التيارات والأحزاب السياسية المصرية على المطالبة «بالجلاء التام ووحدة مصر والسودان» باعتبار أن هاتين المسألتين كانتا في مقدمة الأهداف العاجلة للحركة آنذاك.. بيد أن تلك التيارات والأحزاب قد اختلفت وجهات نظرها فيما يتعلق بأسلوب تحقيقها، فبينما رأى البعض - كالوفد والأحرار الدستوريين - إمكانية تحقيق الجلاء ووحدة وادي النيل عبر مفاوضات ثنائية بين مصر وبريطانيا، رأى البعض الآخر - كمصر الفتاة - أن الأسلوب الأمثل هو إلغاء معاهدة ١٩٣٦ وتدويل القضية المصرية بعرضها على مجلس الأمن.

(١) انظر: نص كلمة المرشد العام في اجتماع الجمعية العمومية..، (م س ذ).

(٢) انظر: نص كلمة المرشد العام في اجتماع الجمعية العمومية..، (م س ذ).

وقد سبق القول بأن رأي الإخوان في هذا الصدد كما عبر عنه المرشد العام آنذاك هو الرفض المبدئي لأسلوب المفاوضة، والتأكيد بدلاً من ذلك على ضرورة إعلان الجهاد كوسيلة مثلى لتحقيق المطالب الوطنية، ومن هذا المنطلق قدم رؤية عملية لكيفية إدارة الصراع المصري - البريطاني على المستوى الشعبي والمستوى الرسمي أيضًا.

أ - فعلى المستوى الشعبي كانت نقطة البداية التي انطلق منها، هي المطالبة بإلغاء العمل بالأحكام العرفية التي كانت مفروضة في أثناء الحرب، وإذ إن استمرارها كان يعني استمرار تقييد الحركة الشعبية من خلال الرقابة على الصحافة والمطبوعات ومنع المؤتمرات... إلخ، فبعد أن توقفت الحرب في يونيه ١٩٤٥، كتب البنَّا باسم الإخوان المسلمين: مطالبًا بإلغاء تلك الأحكام حيث «لم يعد لبقائها في مصر مبرر ولا مسوغ»[١].

وبانتهاء الحرب مع اليابان في أكتوبر ١٩٤٥، رُفِعَت الأحكام العرفية في الشهر نفسه، وبدأ الإخوان حملة دعائية واسعة النطاق استهدفت إلهاب الحماس الوطني وإشاعة الوعي بالحقوق الوطنية، فعقدوا مؤتمرهم الشعبي الأول بالقاهرة في شوال ١٣٦٤- أكتوبر ١٩٤٥، وحضره ما يقرب من أربعين ألف شخص من مختلف أنحاء الوادي (مصر والسودان)، ثم عقدوا سبعة مؤتمرات جماهيرية أخرى في القاهرة وعواصم المديريات للغرض نفسه وهو شرح القضية الوطنية.

وبالإضافة إلى المؤتمرات، توجهت بعثات الإخوان من الطلاب والدعاة إلى القرى والأرياف بهدف محو ما أسماه البنَّا «الأمية الوطنية» وإذاعة الحقوق الوطنية وتثبيتها في أذهان عامة الشعب. وللمساعدة في تحقيق هذا الهدف ابتدع البنَّا ما أسماه «الورْد الوطني»[٢]، ليحفظه دعاة الإخوان وشبابهم للناس كما يحفظونهم فاتحة الكتاب، ويحتوي «الورْد الوطني» على صياغة موجزة ومبسطة بالحقوق الوطنية، ليدركها الرجل العادي ونصه كالآتي:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ﴾ آمين، (ويقرؤون بعدها)، الجلاء والسودان والدين

(١) انظر نص «عريضة الإخوان المسلمين إلى جلالة الملك..» م س ذ.

(٢) انظر: نص كلمة المرشد العام في المؤتمر الشعبي الأول للإخوان..، (م س ذ).

والقناة والحرية والاستقلال، والوحدة العربية، والجامعة الإسلامية، وفلسطين الشهيدة وأندونسيا المجاهدة، والمغرب العزيز وإخواننا من المسلمين في كل مكان. . .) [١].

وقد ركز البنَّا كثيرًا على أهمية وضرورة التوجه نحو الشعب وتعبئته بكافة الوسائل الممكنة وإعداده لخوض معركة الاستقلال والتحرر الوطني، وقدم اقتراحات عملية لكيفية تحقيق إجماع وطني شعبي يضم كافة الفئات والقوى السياسية والاجتماعية، ومن أهم تلك الاقتراحات، اقتراحه في أكتوبر ١٩٤٦ بتكوين «جبهة وطنية شعبية» تتألف من مختلف هيئات الأمة «كهيئة المستشارين ورجال القضاء، والمهندسين، والأطباء، والتجار، والعمال والموظفين، ورجال الجيش وذوي المهن الحرة. .» وأكد على أن الجبهة التي يدعو إليها يجب أن تكون «جبهة الزعماء والشعب من ورائهم يراقبهم ويحاسبهم (. . .) وليست جبهة من الزعماء فقط على غرار جبهة ١٩٣٦ التي أنتجت معاهدة ١٩٣٦» وفي هذه المناسبة انتقد تلك المعاهدة وأوضح أن استبعاد الشعب آنذاك كان سببًا أساسيًا في أن المعاهدة جاءت مجحفة بحقوق مصر أشد الإجحاف[٢].

وعلى المستوى الشعبي أيضًا كثف الإخوان من الحملات الإعلامية التي استهدفت فضح السياسة الاستعمارية البريطانية ودورها التخريبي في العالم الإسلامي عامة[٣]، وفي مصر بصفة خاصة، فكان للبنَّا مقال شبه يومي بجريدة الإخوان المسلمين اليومية كرَّسه لمتابعة القضية الوطنية وتطوراتها المتتابعة، وبيان المواقف المختلفة وتنبيه الرأي العام بفظائع الاحتلال البريطاني[٤]، كما أخذت الحركة الشعبية للإخوان بعدًا آخر تمثل في قيامهم بسلسلة من المظاهرات الاحتجاجية، ضد الاستعمار البريطاني، وضد التوجه الرسمي للحكومة المصرية في عهد صدقي والنقراشي من بعده، لإبرام معاهدة جديدة مع إنجلترا بالمفاوضات الثنائية، قبل أن يتحقق شرط الجلاء التام، وكان للإخوان في هذا المجال أيام مشهودة أهمها:

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) انظر: حسن البنَّا، جبهة وطنية شعبية، ج أ م ي- ١٤٣-١-٢٥ من ذى القعدة ١٣٦٥-٢٠ أكتوبر ١٩٤٦.

(٣) توجد موضوعات كثيرة بهذا الصدد بجريدة الإخوان المسلمين اليومية، نشرتها بصورة منتظمة على مدى سنوات صدورها.

وانظر أيضا، حديث يؤكد على هذا الأمر Dunne ، Ibid ، p . 44 ، 45.

(٤) من بين المقالات الكثيرة التي كتبها انظر على سبيل المثال:

- حسن البنَّا، دول العروبة والإسلام بين أطماع الاستعماريين وآمال الشيوعيين، ج أ م ي - ١٤٦-١-٢٨ من ذي القعدة ١٣٦٥-٢٢ أكتوبر ١٩٤٦.

- يوم النداء، وهو الموافق ٩ فبراير ١٩٤٦، وفيه قام الإخوان بمسيرة سلمية من جامعة القاهرة إلى قصر عابدين ليؤكدوا موقفهم الرافض للمفاوضات مع بريطانيا إلا أن قوات البوليس هاجمت المسيرة وهي تجتاز كوبري عباس، ووقعت المذبحة الشهيرة «مذبحة كوبري عباس» في ذلك اليوم[١]، وبعدها بأيام قلائل سقطت حكومة النقراشي في ١٤ فبراير ١٩٤٦، وكلف صدقي باشا بتأليف وزارة جديدة.

يوم الجلاء، وهو الموافق ٢١ فبراير ١٩٤٦، وفيه دعا الإخوان إلى إضراب قومي عام «وقد حصلوا من أجل ذلك على موافقة صدقي باشا رئيس الوزراء آنذاك، وفي هذا اليوم تحرش الجنود الإنجليز من سكناتهم بقصر النيل، بالمتظاهرين في ميدان الإسماعيلية- التحرير الآن- وسقط الكثيرون من الضحايا مما أهاج الشعور المصري (ضد الاحتلال) في جميع البلاد[٢]، ويذكر محمود عبد الحليم أن مظاهرة الإخوان في ذلك اليوم كانت «تأييداً لوزارة صدقي وتثبيتاً لمركزها أمام الإنجليز»[٣]، وسنعود فيما بعد إلى تقييم هذا الموقف من حكومة صدقي في ذلك الحين.

يوم الفداء، الحداد الوطني، وهو الموافق ٤ مارس ١٩٤٦ وفيه قاد الإخوان مظاهرات صاخبة في جميع المدن المصرية، وكان البنّا قد وجه يوم ٢٧ فبراير ١٩٤٦ نداءً دعا فيه إلى تكوين لجنة موحدة لتنظيم إضراب عام على مستوى البلاد في الرابع من مارس (يوم الحداد الوطني) من أجل ضحايا مظاهرات ٢١ فبراير وشكل بمعرفته «اللجنة التنفيذية العليا» التي ضمت الاتجاهات السياسية المختلفة وفي ذلك اليوم وقعت مصادمات دامية بين المتظاهرين والقوات البريطانية خاصة في مدينة الإسكندرية[٤].

وقد استمر الإخوان في تنظيم المظاهرات الاحتجاجية، وفي القيام بالأعمال التي غلب عليها طابع العنف ضد قوات الاحتلال والوجود البريطاني بصفة عامة. وبينما قامت فرق الجوالة بدور كبير في تنظيم وقيادة المظاهرات، قام الجهاز الخاص بالدور الأساسي في تنفيذ

---

(١) انظر: ميتشل، الإخوان...، ترجمة أبو السعود، م س ذ، ص١٢٧، ويعلق ميتشل نفسه على مشاركة الإخوان في مظاهرات ذلك اليوم بقيادة زعيم الطلبة الإخواني مصطفى مؤمن فيقول: إن الذين حاربوا الإخوان في أثناء تلك الفترة بتهمة «خيانة الحركة الوطنية» وجدوا صعوبة في تفسير مساهمة الإخوان في هذا الحادث والحوادث الدامية الأخرى التي حدثت آنئذ... ط هامش رقم ١٥ ص١٢٧ نفسها.

(٢) انظر: المرجع السابق، ما ورد بهامش ص١٢٨-١٢٩.

انظر أيضًا: حسن البنّا، ٢١ فبراير ج أ م ي - ٢٤٣-١-٢٦ ربيع الأول ١٣٦٦- ١٧/ ٢/ ١٩٤٧.

(٣) محمود عبد الحليم، الإخوان...، م س ذ، ١/ ٣٧٠.

(٤) انظر رواية لأحد شهود تلك الحوادث في الإسكندرية: عباس السيسي، في قافلة الإخوان..، م س ذ، ص٨٦.

عمليات الهجوم على الأهداف البريطانية، في القاهرة، والإسكندرية، والإسماعيلية.. إلخ، إلى أن دخلت القضية المصرية في طور جديد بإعلان النقراشي في ٢٥ يناير ١٩٤٧ قطع المفاوضات وعزمه على عرض قضية مصر على مجلس الأمن، وكان هذا التوجه الرسمي الجديد: يمثل استجابة لأحد المطالب التي نادى بها البنَّا منذ حكومة النقراشي الأولى وطوال فترة حكومة صدقي كخطوة من قبيل الإعذار قبل إعلان الجهاد لنيل الحقوق المشروعة للبلاد.

ب - **أما على المستوى الرسمي**، فقد كان البنَّا يرى أن سياسة الحكومة المصرية لحل القضية يجب أن يحكمها إطار واضح، تدير على أساسه علاقاتها بدولة الاحتلال، ومن خلال الرسائل والخطابات المتوالية التي وجهها إما للملك، أو لرؤساء الوزارات المصرية الثلاث في تلك الفترة (من ١٩٤٥ إلى ١٩٤٨)، وكذلك من خلال العديد من مقالاته الأخرى المتعلقة بهذا الموضوع، يمكن أن نستخلص ذلك الإطار الذي اقترحه البنَّا، وهو يتضمن الآتي:

١- رفض الدخول في مفاوضات جديدة مع بريطانيا والاتجاه نحو تدويل القضية المصرية بعرضها على هيئة الأمم المتحدة، والتأكيد على أهمية هذين الأمرين لكسر العلاقة الثنائية المغلقة بين مصر وبريطانيا، والتي استغلتها بريطانيا لصالحها دائمًا(١).

٢- إعلان بطلان معاهدة ١٩٣٦، وكذلك اتفاقية ١٨٩٩، بطلانا أصليًا، مع عدم التسليم بأي صورة من الصور «بوجود رابطة بين قضية مصر ومشكلات الإمبراطورية البريطانية التي لا تنتهي»(٢).

٣- رفض الدخول في أي محالفة عسكرية أو لجنة دفاع مشترك أو معاهدة جديدة مع إنجلترا في ظل الاحتلال والإكراه(٣).

٤- الضغط على بريطانيا اقتصاديًا لإرغامها على التسليم بحقوق مصر في الاستقلال والسيادة

---

(١) من المقالات والرسائل العديدة التي توضح هذه النقطة انظر على سبيل المثال:
- حسن البنَّا، من الإخوان إلى رئيس الوزراء - ج أ م ي-١٨-١-٢٣ جمادى الآخرة ١٣٦٥- ٢٤/ ٥/ ١٩٤٦.
- حسن البنَّا، نستطيع أن نفعل الكثير لو أردنا، المصدر السابق -١٨٤-١، ١٦ صفر ١٣٦٦- ١٠/ ١٢/ ١٩٤٦.
- حسن البنَّا، من الإخوان إلى رئيس الحكومة المصدر السابق - ٢٠٦-١، ١٣ صفر ١٣٦٦-٥ يناير ١٩٤٧.

(٢) انظر المقالات المشار إليها في الهامش السابق، وانظر أيضًا على سبيل المثال:
«خطاب مفتوح من المرشد العام للإخوان المسلمين إلى دولة صدقي باشا» ج أ م ي- ١٤١-١-٢٢ من ذي القعدة ١٣٦٥-١٧ أكتوبر ١٩٤٧.

(٣) انظر: «خطاب مفتوح من المرشد العام إلى دولة صدقي باشا..، (م س ذ)، وانظر أيضًا
- حسن البنَّا، بيان وقرار، ج أ م ي -١٩١-١-٢٤ محرم ٢٤٦٦-١٨ ديسمبر ١٩٤٦.

والحرية، ويتضمن ذلك مطالبتها بسداد ما عليها من ديون لمصر تبلغ ٥٠٠ مليون جنيه، وأن تعلن الحكومة المصرية خروج مصر من الكتلة الإسترلينية والتحرر من النطاق الظالم الذي ضربته بريطانيا على مصر فلا تتعاون معها في شأن من شئون الحياة[١].

٥- أن تستخدم الحكومة المصرية الإمكانيات التي تتيحها الجامعة العربية[٢]، في خدمة القضية الوطنية حتى يفهم البريطانيون أن حكومة مصر لا تتحرك وحدها وإنما يؤيدها ثلاثون مليونًا في وادي النيل ومن ورائهم سبعون مليونًا في بلاد العروبة، بالإضافة إلى ثلاثمائة مليون في البلاد الإسلامية الأخرى[٣].

---

(١) انظر في تفاصيل اقتراحات البنّا بهذا الخصوص مقالاته التالية على سبيل المثال
- حسن البنّا، نستطيع أن نفعل...، (م س ذ).
- حسن البنّا، هذا الجنيه..، ج أ م ي -١٤٩-١-٢ من ذي الحجة ١٣٦٥-٢٧ أكتوبر ١٩٤٧.
- حسن البنّا، بالحساب - ج أ م ي-٢٤٩-١-٤ ربيع الثاني ١٣٦٦ ٢٥ فبراير ١٩٤٧.

(٢) لم يكن البنّا غافلاً عن الدور البريطاني في الجامعة العربية، بل إنه كتب ذات مرة مؤكدًا على أن أهداف بريطانيا من إيحائها بفكرة تأسيس الجامعة هو «أن توسع النطاق- يقصد نطاق تحالفاتها لضمان أمنها- بربط هذه الجامعة بميثاق سعد آباد، ثم تربطها بالهند... لا حبا في سواد عيوننا ولا رغبة في تقويتنا ولكن لتقيم من هذه الأمم سورًا أمام أطماع خصومها وأعدائها وإن شئت حلفائها وأصدقائها..» ولكن البنّا رأى أنه مع إدراك تلك الحقيقة «يجب أن نرحب بهذه الخطوات- على طريق الوحدة- وأن ننتفع بها وأن نحولها لمصلحتنا وذلك بصلابة الحكومات ويقظة الشعوب» انظر: حسن البنّا، دول العروبة والإسلام..، م س ذ، وفي مقال آخر قدم للأمين العام الجامعة الدول العربية عدة اقتراحات عملية لكي تسير عليها الجامعة في سياستها تجاه الدول الاستعمارية عامة، وبريطانيا بصفة خاصة، ونص اقتراحاته كالآتي:

أ- عدم ارتباط أية دولة من الدول الممثلة في مجلس الجامعة -إطلاقًا بأية دولة من الدول الكبرى بمعاهدة، وخاصة الدول التي تحتل وطنًا من هذه الأوطان.

ب- إيقاف سير المحادثات التي تجري مع بعض دول الجامعة وبريطانيا

ت- إعلان بريطانيا إعلانًا جماعيًا من قبل الجامعة العربية، بوجوب سحب قواتها على الفور من جميع البلدان الأعضاء، وإعلان فسخ معهادة سنة ١٩٣٠ مع العراق، ومعاهدة ١٩٣٦ مع مصر ومعاهدة سنة ١٩٤٥ مع شرق الأردن، لاستيفائها الأغراض التي وقعت من أجلها ولمجافاتها روح العصر الذي نعيش فيه «انظر نص «خطاب المرشد العام إلى الجامعة العربية ج أ م ي -٥٤٤-٢-٢٨ ربيع الأول ١٣٦٧-٨ فبراير ١٩٤٨، وانظر أيضا: حسن البنّا قبل انعقاد الجامعة العربية ج أ م ي- ٢٤٨-١-١ ربيع آخر ١٣٦٦-٢٢ فبراير ١٩٤٧.

(٣) انظر من بين مقالات البنّا العديدة التي أكد فيها على ذلك:
- حسن البنّا، حول بيان صدقي باشا، ج أ م ي - ١٣٦-١-١٧ من ذي القعدة ١٣٦٥-١٢ أكتوبر ١٩٤٦.
انظر أيضًا:
«خطاب مفتوح من المرشد العام إلى زعماء الوادي وساسته ج أ م ي-١٤٢-١-٢٤ من ذي القعدة ١٣٦٥-١٩ أكتوبر ١٩٤٦.

٦- أن تعمل الحكومة باستمرار على تغذية الشعور الوطني، وألا تصادر الحريات وأن تدعو شعب وادي النيل إلى أن يهيئ نفسه لتحمل تبعات الجهاد في سبيل حقوقه، وقد عبر البنَّا عن أقصى درجات التشدد وهو يطرح وجهة نظر الإخوان في هذا الخصوص، قال: «إن أية حكومة لا تعمل مع الأمة لتحقيق أهداف البلاد وتنظيم وسائل الجهاد في سبيلها تعتبر أداة استعمارية لا تمثل البلاد، وتسقط طاعتها عن المحكومين»[(١)].

٧- أن تعتبر الحكومة المصرية كل الادعاءات البريطانية بخصوص السودان ادعاءات باطلة، وأن تتصرف في شئون السودان التصرف الذي تصون به حقوق بناء الوادي، وتعلن عدم تمثيل الحاكم العام - الإنجليزي- في السودان لها وبطلان تصرفاته، وبالإضافة إلى إعلان بطلان اتفاقية سنة ١٨٩٩[(٢)].

وقد دأب البنَّا على تقديم التصورات السابقة للحكومة المصرية كنصائح تعمل بها في سبيل تحقيق المطالب الوطنية، بغض النظر عن أشخاص تلك الحكومة، فقدمها للنقراشي في حكومته الأولى ثم لصدقي من بعده، ثم للنقراشي في حكومته الثانية، مع ملاحظة أنه كان يطور تلك الاقتراحات على ضوء التطورات التي مرت بها القضية من مرحلة المفاوضات الثنائية إلى مرحلة التحكيم الدولي وعرضها على مجلس الأمن.

ويبقى الآن السؤال التالي: إلى أي مدى كانت مواقف الإخوان في تلك الفترة (١٩٤٥- ١٩٤٨) متسقة مع تصوراتهم العملية لإدارة الصراع مع بريطانيا كما عبر البنَّا عنها في النقاط السابق تناولها؟ والإجابة على ذلك في الصفحات التالية.



(١) انظر نص «بيان المرشد العام في اجتماع الجمعية العمومية غير العادية للإخوان في ٢ يونيه ١٩٤٦، بند القرارات ج أ م ي-٢٦-١-٣ رجب ١٣٦٥-٣ يونيه ١٩٤٦، ٨ أكتوبر ١٩٤٦.

(٢) انظر من بين مقالاته ورسائله المتعلقة بهذا الموضوع:

- حسن البنَّا، مملكة وادي النيل: من المرشد العام إلى رئيس الوفد السوداني، ج أ م ن ش -١٦-٤-٧ جمادى الأولى ١٣٦٥- ٩/ ٤/ ١٩٤٦.

- حسن البنَّا، مسألة وقت، ج أ م ي -١٨٧-١-٢٠ المحرم ١٣٦٦- ١٤/ ١٢/ ١٩٤٦.

- حسن البنَّا، خطاب الإخوان المسلمين إلى دولة رئيس الوزراء، ج أ م ي- ٢٤٠-١-٢٢ ربيع الأول ١٣٦٦- ١٣/ ٢/ ١٩٤٧.

٣

الإخوان وتطور القضية الوطنية «من المفاوضات إلى التحكيم الدولي»

حدد الإخوان المسلمون رؤيتهم بالنسبة لأسلوب حل القضية الوطنية، فرفضوا «المفاوضة» من حيث المبدأ، ودعوا بدلاً من ذلك إلى «الجهاد» باعتباره الأسلوب الأمثل لتحقيق التحرر والاستقلال، وقد سبق بيان وتحليل تلك الرؤية كما عبر عنها حسن البنّا، وسبق أيضًا بيان وتحليل رؤيته لكيفية إدارة الصراع المصري - البريطاني حول هذه القضية، على ضوء الأوضاع الجديدة التي أسفرت عنها الحرب العالمية الثانية، سواء بالنسبة لمصر أم بالنسبة للإمبراطورية البريطانية والنظام الدولي بصفة عامة.

بيد أن أسلوب «المفاوضة» الذي رفضه الإخوان من حيث المبدأ، كان هو الأسلوب المعتمد لدى معظم الأحزاب والتيارات السياسية المصرية- ذات الخلفية العلمانية- من حيث المبدأ أيضًا، سواء كانت تلك الأحزاب في الحكم آنذاك (الأحرار- والسعديون) أم كانت خارجة (الوفد..)[1]، بحيث يمكن القول إن الحركة الوطنية كانت منقسمة بصدد وسيلة تحقيق المطالب الوطنية إلى فريقين: الأول يرفض المفاوضة ويدعو للجهاد، أي مقاومة المحتل بكل الوسائل بما فيها المقاومة المسلحة حتى يرحل عن البلاد، ويضم هذا الفريق مصر الفتاة والحزب الوطني ويقوده الإخوان المسلمون، أما الثاني فيؤمن بالمفاوضات - نظريًا وعمليًا - ويضم هذا الفريق الوفد المنشق عنه (الأحرار والسعديون والكتلة).

ومن وجهة النظر البريطانية، كان الفريق الأول الرافض لمبدأ المفاوضات والداعي للجهاد يمثل مصدر قلق وخطر على المصالح الاقتصادية والعسكرية البريطانية في البلاد[2]، أما

(١) انظر: طارق البشري، الحركة السياسية...، م س ذ ص٢٦ حيث يؤكد أن الحكومة - التي كانت مؤلفة من السعديين والأحرار- لم تكن تسلم بمبدأ المفاوضة فقط، بل بالتحالف مع الإنجليز، انظر أيضًا: المرجع نفسه: ص ٣٧-٣٨، حيث يشرح كيف أن الوفد لم يكن يرفض «التفاوض» برغم أن قياداته كانت ترفع بعض الشعارات التي تنادي بتجاوز «المفاوضة» وفي رأي البشري أن ذلك التجاوز لم يكن رفضًا للمفاوضة من حيث المبدأ بل هو «نوع من الضغط على الجانب البريطاني لاستخلاص أكبر قدر من التنازلات منهم» ص٣٨.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول القلق البريطاني من جراء تصاعد الأعمال الجهادية التي كان يقوم بها الإخوان المسلمون وبعض أعضاء الحزب الوطني ضد الاحتلال والمصالح البريطانية، انظر: هدى جمال عبدالناصر، =

الفريق الثاني، المؤمن بمنهج المفاوضات، فلم يكن يشكل مصدراً للخطر بالنسبة للبريطانيين(١)، مقارنة بالفريق الأول، إذ كان بإمكان الساسة الإنجليز- الذين تدعمهم قوة الإمبراطورية البريطانية- أن يحافظوا على مصالح إمبراطوريتهم، في مواجهة تصاعد الحركات الوطنية في مصر وفي المنطقة كلها، من خلال المفاوضات وعقد «المعاهدات الثنائية» على نحو ما حدث بالفعل مع الحكومات المصرية التي تعاقبت من سنة ١٩٢٤ إلى سنة ١٩٣٦ حيث أُبرِمَت معاهدة ١٩٣٦ على يد فريق المفاوضات المصري برئاسة النحاس باشا زعيم الوفد، وبموجب تلك المعاهدة رُبِطت مصر بعجلة الإمبراطورية البريطانية اقتصاديًا وعسكريًا، وتحملت مصر فوق طاقتها من الأعباء في أثناء الحرب العالمية الثانية، الأمر الذي أسهم في إحداث تغييرات كبيرة في أوضاعها الاقتصادية وفي خريطة القوى السياسية والاجتماعية بمصر. وقد ظهرت تلك التغيرات بشكل واضح بعد انتهاء الحرب وانعكست آثارها على الصراع السياسي في تلك الفترة(٢)، فيما بين فصائل الحركة الوطنية نفسها، كما انعكست أيضًا على الصراع بين الحركة الوطنية من ناحية والمستعمر البريطاني من ناحية أخرى.

فبالرغم من إجماع فصائل الحركة الوطنية -بعد الحرب- على ضرورة تحقيق الجلاء التام

= الرؤية البريطانية، م س ذ، ص١٨٩-١٩٠، وتنقل الباحثة عن إحدى وثائق الخارجية البريطانية: أن البريطانيين كانوا قلقين بشدة نظراً لازدياد النشاط العسكري للإخوان، وقيامهم بتجميع السلاح وتدريب الأعضاء على استعماله، ولجوئهم إلى اغتيال العسكريين البريطانيين حتى أصبحت تلك الاغتيالات «عاملاً بارزًا في الحياة السياسية المصرية»، المرجع نفسه ص١٩٠، انظر أيضًا ص٣٤٣.

(١) نظرت الحكومة البريطانية إلى مطالبة الحكومة المصرية بإجراء مفاوضات جديدة بعد الحرب، على أنها فرصة للحصول على مزيد من المكاسب التي تحقق مصالحها الاقتصادية والاستراتيجية في الشرق الأوسط كله وليس في مصر وحدها، ومن هذا المنطلق اعتقدت أن من مصلحتها أن يتكرر ما حدث سنة ١٩٣٦ فرغبت في تشكيل حكومة وفدية تقوم بإجراء المفاوضات في إطار من الوحدة الوطنية، انظر لمزيد من التفاصيل من واقع الوثائق البريطانية: هدى جمال عبد الناصر، م س ذ، ص٢٥٢- ٢٥٣. وتشير الوثائق البريطانية أيضًا إلى أن رغبة الحكومة البريطانية كانت كبيرة في أن يعود الوفد للحكم بعد الحرب على ضوء تصاعد العمليات الجهادية والدعوة لرفض المفاوضات التي قام بها الإخوان المسلمون وكانوا-أي البريطانيون- ينظرون إلى تلك الأعمال على أنها نوع من التعصب ضد الأجانب، وأن الوفد «هو الحزب الوحيد الذي يستطيع أن يضع حدًا للتعصب الديني في مصر وفقًا للمبدأ الذي وضعه سعد زغلول منذ سنة ١٩١٩». انظر: المرجع السابق نفسه ص٢٨٩.

(٢) لمعرفة تفاصيل التغيرات الاقتصادية والمشكلات الاجتماعية التي ارتبطت بها في تلك الفترة، وأثر ذلك على الحركة السياسية في مصر بصفة عامة انظر:

-Charles Issawi، Egypt at Mid- Century: An Economic Survey (London، Oxford Uni، Press، 1954)، PP. 258-271.

ووحدة مصر والسودان، إلا أن تلك الفصائل كانت مختلفة فيما بينها من حيث خلفياتها الفكرية، والمصالح الاقتصادية والاجتماعية التي تعبر عنها، وأيضًا من حيث رؤيتها لوسيلة تحقيق المطالب الوطنية، طبقًا لما سبقت الإشارة إليه آنفًا.

ويمكن القول إن الفريق الذي آمن «بالمفاوضة» منهجًا لتحقيق تلك المطالب كان ينتمي - برغم تعدد أحزابه وفصائله- إلى مدرسة فكرية سياسية واحدة هي مدرسة حزب الأمة العلماني، كما كان يعبر عن مصالح اقتصادية واجتماعية لطبقة كبار الملاك والرأسماليين - وبعض شرائح الطبقة المتوسطة- الذين حققوا ثروات هائلة في أثناء فترة الحرب من خلال معاملاتهم الربوية وارتباطاتهم بالدوائر المالية والمصالح الاقتصادية الأجنبية، وكانت الحركة السياسية لهذا الفريق- مع اختلافات طفيفة بين فصائله- تدور في إطار محدد وهو الدعوة لإعادة النظر في معاهدة ١٩٣٦، وإعادة تنظيم العلاقات المصرية البريطانية طبقًا لمعاهدة جديدة يُتَوَصَّل إليها عبر المفاوضات بحيث تضمن تحقيق هدفي الجلاء ووحدة وادي النيل، وبعد أن ثبت أن طريق المفاوضة مسدود، وأن طريق التحكيم الدولي مسدود أيضًا استيأس أهل التفاوض من إمكانية تحقيق الاستقلال بهذا الأسلوب، فأعلن الوفد إلغاء معاهدة ١٩٣٦ من جانب واحد في ١٨ أكتوبر ١٩٥١ معلنًا بذلك عن بدء مرحلة جديدة في تاريخ الحركة الوطنية وفي تاريخ الوفد نفسه(١)، والأهم من ذلك أن تلك المرحلة الجديدة كان فريق المؤمنين بالجهاد يشق الطريق نحوها بثبات على الأقل منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، فإعلان الوفد اقتناعه بالموقف الأساسي لهذا الفريق الأخير جاء متأخرًا قرابة ست سنوات.

أما فريق المؤمنين بالجهاد ورفض المفاوضات فقد مثله الإخوان المسلمون بقيادة مرشدهم العام حسن البنَّا، ومعهم الحزب الوطني بشعاره الأثير «لا مفاوضة إلا بعد الجلاء» ومعهم كذلك «مصر الفتاة»، باعتبارها تنتمي إلى مدرسة الوطنية الإسلامية بصفة عامة، وكان هذا الفريق يعبر من الناحية الاجتماعية والاقتصادية عن الشرائح الواسعة من الطبقة المتوسطة(٢)،

---

(١) كان إلغاء المعاهدة عملاً عظيمًا بكل المقاييس، وبما أن حكومة الوفد هي التي ألغتها فإن أهمية ودلالة الإلغاء تزداد أكثر وتتخطى مجرد التعبير عن استجابة للضغط الشعبي للحركة الوطنية لتصبح شهادة تاريخية تؤكد إخفاق منهج الاتجاه العلماني - القومي الذي مثله الوفد منذ ١٩١٩، وفي الوقت نفسه تعيد الاعتبار للاتجاه الإسلامي الذي استبعد بصور مختلفة عن الساحة السياسية وكانت جهود الإخوان بقيادة البنَّا محاولة ضخمة لاستعادة مواقع هذا الاتجاه بصورة متطورة، هذا في رأينا، ولمعرفة دلالات أخرى أكثر تفصيلاً حول إلغاء معاهدة ١٩٣٦ انظر: - طارق البشري، الحركة السياسية، م س ذ، ص٤٧٧-٤٨٥.

(٢) برغم عدم وجود دراسة متخصصة للانتماءات الاجتماعية - الاقتصادية لأعضاء جماعة الإخوان في =

وبعض شرائح الطبقة الدنيا - ودارت حركته السياسية في إطار محدد أيضًا وهو المطالبة بإلغاء - وليس بتعديل - معاهدة ١٩٣٦ واتفاقيَّتَيْ ١٨٩٩ إلغاءً تامًا، والإصرار على الجلاء الناجز ووحدة وادي النيل والاستعداد العملي لخَوض الجهاد المسلح ضد الاحتلال البريطاني.

وفي ظل تلك الظروف المتعلقة بتوجهات فصائل الحركة الوطنية المصرية، وعلى ضوء التغيرات والأوضاع الجديدة التي أسفرت عنها الحرب العالمية - والتي سبقت الإشارة إليها - على المستوى الدولي والإقليمي والمصري، كان على الشيخ حسن البنَّا أن يقود جماعة الإخوان في ميدان العمل الوطني من أجل التحرر والاستقلال والوحدة، وقد مرت القضية المصرية في تلك الفترة بثلاث مراحل أساسية: **الأولى** هي مرحلة المفاوضات التي جرت خلال عام ١٩٤٦، **والثانية** هي مرحلة التحكيم الدولي بعرض القضية على مجلس الأمن في سنة (١٩٤٧) أما **الثالثة** فهي مرحلة اندلاع الجهاد المسلح ضد الاحتلال البريطاني بعد إخفاق المفاوضات والتحكيم الدولي.

وفيما يلي سوف يُبْحَث ويُحَلَّل دور الإخوان المسلمين بقيادة البنَّا خلال المرحلتين الأولى والثانية، أما المرحلة الثالثة فسوف نرجئ الكلام عنها إلى مناسبة أخرى إن شاء الله.

أولاً: مرحلة المفاوضات:

استقالت حكومة النقراشي (الأولى) في ١٥ فبراير ١٩٤٦، بعد أن ثبت عجزها عن حفظ الأمن، برغم قسوة الإجراءات التي اتخذتها لقمع المظاهرات المعادية للإنجليز، والمطالبة بالحقوق الوطنية للبلاد، وقد سبقت الإشارة إلى أن الإخوان المسلمين، قد قاموا بدور كبير في

= عهد البنَّا، بحيث يمكن الاعتماد عليها في القول بأن الجماعة عبرت أساسًا عن الطبقة الوسطى، إلا أنه توجد دلائل وشواهد كثيرة تؤكد ذلك، منها: انتماء الشيخ حسن البنَّا نفسه إلى تلك الطبقة وكذلك انتماء الأغلبية الساحقة من القيادات الإدارية والتنظيمية للجماعة إلى الشرائح المختلفة للطبقة الوسطى والدنيا، وهو ما تكشف عنه قوائم أسماء تلك القيادات التي اطلع عليها المؤلف، حيث لوحظ أن أغلبها مسبوق بلقب من الألقاب «بك» أما ألقاب (شيخ وحاج وأفندي) فكانت تشير إلى الانتماء إلى شرائح الطبقة المتوسطة في مصر في ذلك الحين - طبقًا لما أكده الأستاذ طارق البشري في مقابلة خاصة أجريناها معه حول هذا الموضوع في أثناء إعداد هذا الكتاب - ولمطالعة نموذج لكشوف أسماء قيادات ومندوبي جماعة الإخوان، انظر النموذج التالي الذي سجل سنة ١٩٤٠م: نص «تقرير عام عن شعب الإخوان المسلمين إلى شهر ربيع الأول سنة ١٣٥٩» منشور بمجلة التعارف عن مبادئ الإخوان المسلمين، ١١-٥-١٣ من ربيع الآخر (ص ٣-١١)، وجدير بالذكر أن «قاعدة الإخوان قد اتسعت في صفوف الطبقة الوسطى باطراد خلال الأربعينيات على حساب الوفد، طبقًا لما يشير إليه: ميتشل، الإخوان..، م س ذ، ص١١٩، ١٢٠.

تأجيج المشاعر الوطنية ضد الاحتلال، وفي القيام بتلك المظاهرات، وأشهرها مظاهرة الأزهر في ٨ فبراير[١]، ومظاهرة كوبري عباس في ٩ فبراير ١٩٤٦ التي أودت بحكومة النقراشي.

وكانت حكومة النقراشي قد تقدمت بمذكرة إلى الحكومة البريطانية في ٢٠ ديسمبر ١٩٤٥ طالبت فيها بتحديد موعد للتفاوض بين البلدين وذلك «لإعادة النظر في معاهدة ١٩٣٦»، التي استنفدت أغراضها ولم تعد ملائمة لتنظيم العلاقات بين مصر وبريطانيا بعد الحرب، على حد ما أشارت إليه تلك المذكرة، بَيد أن رد الحكومة البريطانية تأخر ولم يأت إلا في ٢٦ يناير ١٩٤٦ - أي بعد استقالة حكومة النقراشي ومجيء حكومة إسماعيل صدقي خلفًا لها- وبالإضافة إلى التأخير، فقد جاء الرد البريطاني جارحًا للكرامة المصرية ومستهينًا بمطالب الحركة الوطنية، التي كانت مستمرة في تصعيد الاحتجاجات والمظاهرات.

وقد اتبعت حكومة صدقي في مستهل عهدها سياسة التهدئة، وظهر صدقي بمظهر المتعاطف مع المشاعر الوطنية فسمح بالمظاهرات «على أن تحافظ على أرواح الأجانب وممتلكاتهم»[٢]، وبادر بالتفاوض مع ممثلي الطلبة لتهدئتهم أيضًا، كما قام بزيارة المركز العام للإخوان المسلمين واجتمع مع المرشد العام حسن البنّا[٣].

غير أن سياسة المهادنة تلك، وخاصة مع الطلبة وجماعة الإخوان قد «أقلقت الحكومة البريطانية، طبقًا لما تؤكده وثائق الخارجية البريطانية، والحقيقة أن أسباب القلق كانت متوفرة، فالمظاهرات والحملات الدعائية المضادة للإنجليز التي قام بها الإخوان - وطلابهم في الجامعة - أو شاركوا فيها، كانت مستمرة، بل تطورت إلى حد الاشتباك بين المتظاهرين والإنجليز خاصة خلال أحداث ٢١ فبراير ثم ٢٤ مارس من عام ١٩٤٦.

وهكذا، وفي ظل مناخ مشحون بالتوتر والاضطرابات، أعلن صدقي تشكيل وفد المفاوضة المصري في ٧ مارس ١٩٤٦، وبدأت الجولة الأولى من المفاوضات الرسمية في ٩

---

(١) تؤكد الوثائق البريطانية على أن الإخوان هم الذين قاموا بالدور الأساسي في أول مظاهرة شعبية معادية للإنجليز خرجت من الأزهر في ٨ فبراير ١٩٤٦ بعد صلاة الجمعة وقد قام البوليس بتفريقها، وكان خمسمائة من القوات المسلحة في وضع الاستعداد لمساندته، انظر الوثيقة التالية من أرشيف الخارجية البريطانية:

-Fo 371/53283). No 193 (Killearn to FO، important tel،. 8.2.1946

(٢) انظر: هدى عبدالناصر، م س ذ، ص٢١١.

(٣) جرى الاجتماع بينهما مرتين: الأولى في منزل صدقي باشا، والثانية في مكتبه بالوزارة، طبقًا لما رواه حسن البنّا في بيانه أمام الإخوان في الاجتماع غير العادي لجمعيتهم العمومية (رجب ١٣٦٥- يونيه ١٩٤٦) وقد سبقت الإشارة إلى ذلك البيان عدة مرات.

مايو التالي، واستمرت تلك المفاوضات تحيطها عوامل الفشل إلى أن قام النقراشي باشا في ٢٥ يناير ١٩٤٧ بالإعلان عن قطع المفاوضات مع الحكومة البريطانية والعزم على عرض قضية مصر على مجلس الأمن، لتدخل القضية بذلك مرحلة جديدة هي مرحلة التحكيم الدولي على ما سيأتي بيانه فيما بعد.

وفيما يلي سوف يحلل دور الإخوان في تلك الفترة التي جرت فيها المفاوضات وذلك على ضوء علاقاتهم ومواقفهم من الإنجليز، ومن حكومة صدقي، ثم من الوفد والتنظيمات الشيوعية، مع ملاحظة أننا نقصر التحليل هنا على ما يخص القضية الوطنية (الجلاء ووحدة وادي النيل) وصراع تلك القوى وتوجهاتها بهذا الصدد دون ما سواه من أمور.

١ - الإخوان المسلمون والإنجليز في أثناء المفاوضات:

رأينا فيما سبق، كيف أن «الجهاد» بمعنى المقاومة الوطنية التي لا تستبعد العنف مع المحتل - كان محوراً ثابتًا من محاور اهتمام البنَّا وجماعته، نظريًا من خلال الكتابة والخطابة حول فضائله ومنزلته ومشروعيته في الإسلام وحول دوره في تاريخ المسلمين، وعمليًا، من خلال صبغ الجماعة بالطابع العسكري وتكوين الجهاز الخاص كأداة متخصصة لاستخدام القوة ضد الاحتلال.

ورأينا أيضًا كيف سارع الإخوان فور انتهاء الحرب، بالمطالبة بالحقوق الوطنية للبلاد، مركزين جهدهم في هذا الميدان، وقد تعددت أعمالهم وأساليب نشاطهم في هذا المجال فكان منها القيام بالمظاهرات أو المشاركة فيها، للتنديد بالاحتلال والمطالبة بالجلاء ووحدة وادي النيل، وكان منها أيضًا: القيام بمحاولات اغتيال للعسكريين البريطانيين وشن هجمات مسلحة على أماكن وجودهم، وبالإضافة إلى ذلك فإنهم -أي الإخوان- لم يكونوا بعيدين تمامًا عن عمليات اغتيال بعض الساسة المصريين -في تلك الفترة- الذين اعتبرهم الوطنيون متعاونين مع الإنجليز مثل اغتيال أحمد ماهر باشا في فبراير ١٩٤٥، ثم أمين عثمان في يناير ١٩٤٦[(١)]، وإن لم يكونوا هم القائمين بتلك الحوادث بطريقة مباشرة.

(١) لم يثبت أن قاتل أي من الرجلين (ماهر وعثمان) كان منتميًا إلى الإخوان المسلمين، ومن الغريب أن تذكر هدى عبد الناصر في كتابها المشار إليه أن القاتل لكليهما كان أحد أعضاء الجماعة (م س ذ ص١٨٩، ١٩٠) ومع هذا فقد أبدى الإخوان -بل والبنَّا نفسه- تعاطفًا كبيراً مع حسين توفيق قاتل أمين عثمان، حيث قام البنَّا بإيوائه آنذاك في منزل صالح أبو رقيق -عضو بارز بالإخوان- في أول شارع الهرم، وذلك عندما كان البوليس السياسي يبحث عنه قبل هروبه إلى إحدى الدول العربية، انظر هذه القصة في تعليقات الأستاذ صالح أبو رقيق على كتاب: ميتشل، الإخوان. . . ، م س ذ، ص ١٥٠ أما أحمد ماهر، فقد روى أحد الأعضاء البارزين بالنظام الخاص - سابقًا - «أن الإخوان درسوا خطة قتل أحمد ماهر باشا لو أنه انضم عمليًا إلى أعداء الإسلام=

وبدخول القضية الوطنية مرحلة المفاوضات على يد حكومة صدقي، اطّرَدَت مواقف وأعمال الإخوان المعادية للإنجليز والمتحدية لسياستهم الاستعمارية التي كانت تسعى لاستغلال التفاوض مع مصر، لكي تتوسع في تحقيق وضمان مصالحها الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية ليس في مصر وحدها، وإنما في المنطقة كلها، وذلك على ضوء متغيرات الوضع الدولي الجديد الذي أسفرت عنه الحرب العالمية الثانية، وقد كانت الرؤية الأساسية التي حكمت موقف البريطانيين في المفاوضات هي أن تصبح مصر قاعدة أساسية لقوات الدفاع المشترك في إطار معاهدة تحالف يُفرَض بموجبها مزيد من الالتزامات على مصر بما يتجاوز ما نصت عليه معاهدة ١٩٣٦ .

غير أن السياسة البريطانية قد أخفقت في الوصول إلى هدفها من خلال المفاوضات، فبعد أن استمرت تلك المفاوضات قرابة عام (من مايو ١٩٤٦ إلى يناير ١٩٤٧) أُحْبِط في النهاية مشروع معاهدة «صدقي – بيفن» بفضل نضج ويقظة الحركة الوطنية المصرية بصفة عامة، وبفضل جهود جماعة الإخوان المسلمين بصفة خاصة، وكانت قد أصبحت آنذاك رأس حربة الحركة الوطنية، طبقًا لما تؤكده وقائع وأحداث السنوات التي أعقبت الحرب[1]، كما سيتبين بعد قليل وخلال الفترة التي جرت فيها المفاوضات كانت بعض جهود الإخوان موجهة ضد حكومة صدقي – بعد فترة تعاون قصيرة –كما سنبين بعد قليل أيضًا– وكان بعضها الآخر موجهًا ضد الإنجليز .

وقد تمثلت جهود الإخوان المضادة للإنجليز –بقيادة البنَّا– في أثناء المفاوضات، في القيام بشن حملة دعائية واسعة النطاق لفضح الدور الاستعماري لبريطانيا في مصر، وفي العالم الإسلامي كله، ولتذكير الشعب المصري –خاصة– بخداع الإنجليز وغدرهم، وعمليات النهب

= وأمر المسلمين بالقتال في صفوف أعدائهم بدلاً من أن يؤدوا فريضة الإسلام بقتال أعدائهم» وأكد ذلك فذكر أنه شخصيًا كان القائم بتلك الدراسة، انظر تفاصيل تلك الرواية لصاحبها: محمود الصباغ، حقيقة التنظيم الخاص. . . ، م س ذ، ص٢٦٩-٢٧٢ ويذكر أيضًا أن العيسوي (من شباب الحزب الوطني) تسرع وقتل أحمد ماهر ولا يخفى أن إقدام أحمد ماهر على إعلان الحرب على المحور كان عملاً لصالح الإنجليز أما أمين عثمان فلمعرفة مدى صداقته للإنجليز انظر بعض التفاصيل: هدى عبد الناصر، م س ذ، ص ١٨٦، حيث تنقل عن إحدى الوثائق البريطانية تعليق السفير البريطاني على مقتل أمين عثمان، إذ قال إنه: «يقترب من أن يكون كارثة سياسية بالنسبة للمستقبل».

(١) احتلت جماعة الإخوان تلك المكانة بجهودها المتواصلة وخاصة خلال فترة الحرب العالمية الثانية، في الوقت الذي كان حزب الوفد آخذًا في التراجع عن صدارة الحركة الوطنية لأسباب كثيرة، انظر في ذلك: ميتشل، الإخوان. . . ، ترجمة أبو السعود، م س ذ، ص١١٩، ١٢٠ انظر أيضًا: البشري م س ذ، ص ٣٣، ٤٤.

التي قاموا بها لثروات البلاد طوال فترة الاحتلال . . وكان من أهداف تلك الحملة أيضًا التحذير من مخاطر ربط مصر بمعاهدة تحالف جديدة تفقدها استقلالها، وسندلل على ذلك ببعض فقرات مما كان يكتبه البنَّا في ذلك الحين، بعد أن نشير باختصار إلى بعض جوانب تلك الحملة كما أظهرتها جريدة الإخوان المسلمين اليومية كنموذج من صحافة الإخوان في تلك الفترة.

فقد حفلت جريدة الإخوان المسلمين اليومية(١)، بموضوعات ودراسات عديدة منذ صدر العدد الأول منها في ٥ مايو ١٩٤٦ أي قبل بدء أول جلسة رسمية للمفاوضات في ٩ مايو من العام نفسه.

ويتضح من تلك الموضوعات التي نشرتها في إطار الحملة المشار إليها ضد الاحتلال أن الجريدة اليومية قد دأبت على مهاجمة الإنجليز والتنديد بهم، كما أنها تعقبت وفندت بيانات وتصريحات الساسة البريطانيين، وخاصة ما كان منها متعلقًا بموضوعات التفاوض بين الجانبين - المصري والبريطاني - في ذلك الحين، وكان من أبرزها موضوع السودان، وموضوع الجلاء والمدة التي سيتم فيها هذا الجلاء.

وفي ذلك السياق اهتمت الجريدة على سبيل المثال بموضوع اتفاقية الطيران بين مصر وبريطانيا، وكانت المفاوضات المتعلقة بها محاطة بتكتم شديد، فقامت الجريدة بنشر تلك الاتفاقية لتفضح جانبًا آخر من أطماع البريطانيين في مصر، ونشرت مقالين كتبهما متخصص في الشئون القانونية وشئون الطيران، فضح فيهما ما انطوت عليه الاتفاقية من استغلال وإهدار لحقوق مصر وسيادتها(٢).

وفي ١٠ أكتوبر ١٩٤٦ نشرت جريدة الإخوان نص بيان المركز العام للإخوان المسلمين، وجهه المرشد العام باسم الإخوان إلى شعب وادي النيل، وذلك على إثر تعثر المفاوضات بالقاهرة، وعزم صدقي باشا السفر إلى لندن لاستئنافها هناك بعد أن رحل الوفد البريطاني، وقد جاء في مستهل البيان «إن وقت الكلام قد انتهى ولم يبق إلا العمل»، مشيرًا إلى التبرم من استئناف المفاوضات، ثم أخذ يذكر بفظائع الاحتلال ويبين كيف أنه كان «نكبة» حاقت بالوطن «منذ سبتمبر سنة ١٨٨٢» ويشير إلى وعود بريطانيا المتكررة بالجلاء، التي بلغت خمسة وستين

(١) صدر العدد الأول من الجريدة اليومية بتاريخ ٣ جمادى الآخرة سنة ١٣٦٥-٥ مايو ١٩٤٦، وكان من مقالات الصفحة الأولى به مقال بعنوان: «الاستقلال والثورة في الهند» أشاد بجهود المؤتمر الهندي في سبيل التحرر من الاستعمار البريطاني، وقد ظلت الجريدة تصدر يوميًا إلى أن توقفت بموجب أمر عسكري قبيل حل جماعة الإخوان في ٧ صفر ١٣٦٨-٨ ديسمبر ١٩٤٨.

(٢) انظر هذين المقالين في العددين الثالث، والخامس من جريدة الإخوان المسلمين اليومية، في سنتها الأولى.

وعدًا على مدى ستين عامًا من الاحتلال، ولكنها «لم يكن لها أثر مع قوم لا يفقهون إلا منطق القوة والمصلحة المادية. . «بل» لم تستح إنجلترا أن تعرض على مصر في سنة ١٩٤٦ أقل مما تعهدت به فعلاً في ١٨٨٧، فأي عبث هذا بالعقل والحقوق أيها المخادعون» وتناول البيان معاهدة ١٩٣٦ فانتقدها بمرارة وذكر أنها «أطالت عمر الاحتلال الظالم عشرين سنة فضلاً عما فيها من التزامات تتعارض مع الحرية وعزتها، وتنتقص من السيادة وحدودها وما ترك قوم الجهاد إلا ذلوا» مشيرًا بذلك إلى فشل خطة «المفاوضة» والتي وصفها بأنها «خطة الضعف التقليدية»[(١)]، ثم وصف الساسة الإنجليز بأنهم «أساتذة الدهاء والختل» وانتقد الحكومات المصرية لتقصيرها، وأشار إشارة خاصة إلى تقصير حكومة صدقي آنذاك، ثم ذكر «الواجب الشعبي أمام تقصير الحكومة وعدوان الإنجليز» فطالب بإعلان مقاطعة الإنجليز فورًا «اقتصاديًا: بالإضراب عن شراء كل ما هو إنجليزي أو البيع لأية جهة إنجليزية أو التعامل مع أي بيت أو شركة أو محل إنجليزي كائنًا ما كان. وثقافيًا: بمقاطعة الصحف والمجلات والكتب الإنجليزية والامتناع عن التحدث أو الاستماع للغة الإنجليزية، واجتماعيًا: بقطع علائق المودة والصداقات الشخصية والعائلية مع الإنجليز، والانسحاب من عضوية الأندية أو الهيئات التي تضم العناصر البريطانية، وهكذا يجب أن يشعر الإنجليز المحليون والإنجليز الاستغلاليون والإنجليز في بلادهم أن حرب السخط قد أعلنت وأن وادي النيل غاضب ولا يرضى بغير حقه بديلاً».

وبانتقال المفاوضات إلى لندن، نلاحظ أن البنّا قد صعد من حملات النقد والهجوم على بريطانيا[(٢)]، ففي مقاله اليومي بجريدة الإخوان أخذ يذكّر بجرائم الإنجليز «منذ وقعت مصر فريسة بين مخالبهم منذ ستين سنة وأخذوا يخدرون أعصاب الحكومة التركية والشعب المصري وبقية الدول بالوعود الخلابة ثم يختلقون أسباب البقاء. . .» وأكد على أنه «لا باب للحرية الحقيقية سوى باب العداء الصريح والإعداد الكامل والجهاد الواثب ومرحبًا به ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون»[(٣)].

ومرة أخرى، ندد بدور إنجلترا في القضاء على نهضة مصر والتسبب في تأخيرها «ألف عام عن ركب الحياة السائر إلى الأمام»[(٤)]، وفي مقال تال استعرض تاريخ بريطانيا الاستعماري

---

(١) انظر: نص «بيان المركز العام للإخوان المسلمين» ج أ م ي، ١٥-١-١٣٥ ذو القعدة ١٣٦٥- ١٠ أكتوبر ١٩٤٦.

(٢) وأيضًا على حكومة صدقي ومن بعدها حكومة النقراشي الثانية، كما سيرد في الصفحات التالية.

(٣) حسن البنّا، صداقة بعد جهاد، ج أ م ي، ١٩-١/١٣٨ ذو القعدة ١٣٦٥-١٤/١/١٩٤٦.

(٤) حسن البنّا، بين الحب والبغض، ج أ م ي، ٢٦-١-١٤٤ذو القعدة ١٣٦٥- ٢١/١٠/١٩٤٦.

في مـختلف بلدان العـالم الإسلامي فذكر أنهـا «هي التي حطمت إمبراطورية محمد علي (. . .) وهي التي أوقعت العداوة والبغضاء بين الترك والعرب في إقليم الجزيرة (. .) وهي التي أغمضت العين عن فرنسا لتلتهم أفريقيا الشمالية في نظير إغضائها عن عدوان إنجلترا على مصر والسودان (. .) وهي التي حطمت دول الإسلام المجيدة في الهند (. . . .) وهي التي وقفت على باب اليمن لتسد عليها المنافذ وتقيم حولها حصاراً بريًا وبحريًا في عدن (. . .)، وهي التي فعلت بالعالم الإسلامي وبدول العروبة والإسلام الأفاعيل ووقفت لها بالمرصاد ثلاثة قرون أو تزيد. . .»[1]، وفي اليوم التالي للتوصل إلى اتفاق حول مشروع معاهدة على أساس الدفاع المشترك بين مصر وبريطانيا، كتب البنَّا مهاجمًا تصريحات بيفن وزير الخارجية البريطاني وخاصة ما قاله حول السياسة الخارجية لبلاده من أنها تقوم على تأييد المفاوضات الجماعية - وليست الثنائية - لحل المنازعات بين الدول، وأنها ترفض الانتقاص من سيادة الدول الأخرى ولا تريد أن تستغل شعوب الشرق الأوسط، وبعد أن ذكر البنَّا أن بريطانيا فعلت وتفعل مع مصر عكس هذا الكلام تمامًا قال «لا ندري لمن يقول المستر بيفن هذا الكلام وإذا لم يكن ما تفعله بريطانيا بهذه الشعوب هو الاستغلال عينه، فأين الاستغلال إذن؟ وإذا لم تكن بريطانيا هي المعتدية على استقلال هذه البلاد. . . فمن المعتدي الجاثم على صدر وادي النيل، الآخذ بمخانق العراق المستأثر بخيرات الهند؟. . ألا قاتل الله السياسة التي تجعل من الرجل الشريف مخادعًا دوليًا ومرائيًا رسميًا (. . .)، وأنتم أيها المصريون والعرب والمسلمون في كل مكان، هذا هو منطق بريطانيا: إنكار للحقائق وقلب للأوضاع، فلم يبق إلا أن تعملوا واعملوا جاهدين. .[2]».

وفي إطار حملة الإخوان لتأجيج المشاعر في مواجهة الإنجليز، دعا البنَّا إلى القنوت والدعاء عليهم، ووجه نداءً «إلى أئمة المسلمين وعامتهم في وادي النيل» ناشدهم بالقنوت في كل صلاة وقدم صيغة للدعاء عليهم جاء فيها ». . اللهم إن هؤلاء الغاصبين من البريطانيين قد احتلوا أرضنا، وجَحَدوا حقنا، وطغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد، اللهم فرُدَّ عنا كيدَهم، وفُلَّ حدَّهم، وفرِّق جمعَهم، وخذهم ومَن ناصرهم، أو أعانهم، أو هادنهم، أو وادَّهم، أخذ عزيز مقتدر. اللهم واجعل الدائرة عليهم، وسُقِ الوبالَ إليهم، وأذِلَّ دولتَهم، وأذْهِب

(١) حسن البنَّا، دول العروبة والإسلام بين أطماع الاستعماريين وآمال الشيوعيين، بالمصدر السابق، مقال سبقت الإشارة إليه.

(٢) حسن البنَّا، قاتل الله السياسة، ج أ م ي، ١-١-١٤٨ ذو الحجة ١٣٦٥- ٢٢٦/ ١٠/ ١٩٤٦.

عن أرضك سلطانهم، ولا تدع لهم سبيلاً على أحد من المؤمنين آمين. .»[1]، ويلاحظ في هذه الصيغة مقدار ما كان يتمتع به البنَّا من قدرة على التبسيط وإيصال الرسالة التي يريد أن يوصلها من أقصر طريق، وبحيث يفهمها ذوو المستويات الثقافية المختلفة، وهي سمة أساسية تميز بها خطابه السياسي بصفة عامة.

وبرغم أن الحملة الدعائية المناهضة لبريطانيا هي التي غلبت على نشاط الإخوان وموقفهم في أثناء المفاوضات، إلا أنهم قاموا أيضًا بعدة هجمات مسلحة في أثناء المفاوضات على بعض الأهداف العسكرية الإنجليزية في مصر، منها: نسف القطار الإنجليزي[2]، الذي كان ينقل المؤن العسكرية من القاهرة إلى القناة، ومنها أيضًا تفجير فندق الملك جورج بالإسماعيلية[3]، الذي كان الإخوان يعتقدون أنه مقر لنشاط المخابرات البريطانية في الشرق الأوسط، ثم حادث إلقاء القنابل في عيد الميلاد في الأيام الأولى لوزارة النقراشي الثانية (ديسمبر ١٩٤٦) وقد ألقيت تلك القنابل على عدد من الخمارات والبارات بوسط القاهرة، وعلى نادي الاتحاد المصري الإنجليزي بالزمالك الذي كان رمزًا للصداقة المصرية الإنجليزية[4]، وقد تمت تلك الحوادث كمحاولة من الإخوان حتى «لا يتشدد الإنجليز مع المفاوضين المصريين» طبقًا لما كتبه حسن البنَّا نفسه ونشر فيما بعد[5]، مفسرًا ما فعله الإخوان.

٢- الإخوان وحكومة صدقي (١٦/ ٢/ ١٩٤٦-٩/ ١٢-١٩٤٦):

عُيِّنَ إسماعيل صدقي رئيسًا للوزارة في الوقت الذي بلغت فيه الحركة الوطنية ذروة نشاطها للمطالبة بحقوق البلاد، وقد حاول صدقي في بداية عهده أن يساير الشعور الوطني الجارف، فوعد وأسرف في الوعود، «وكان حريصًا على أن يمحو ما كان عالقًا في الأذهان من ذكريات البطش والعنف الذي مارسه في الثلاثينيات»[6].

غير أن الوفد لم يرغب، كما لم ترغب العناصر الشيوعية آنذاك، في التعاون مع حكومة

(١) انظر: حسن البنَّا، قنوت، ج أ م ي ١٣٥-١- ذو القعدة ١٣٦٥- ١٠/ ١٠/ ١٩٤٦.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذا الحادث انظر: صلاح شادي، صفحات. .، م س ذ، ص ٣٣، أيضًا: أحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف. .، م س ذ، ص ١٤٤.

(٣) حول هذا الحادث انظر: صلاح شادي، صفحات. . .، م س ذ، ص٤٩-٥٣.

(٤) انظر: أحمد عادل كمال، النقط. . .، م س ذ، ص ١٤٥.

(٥) انظر: حسن البنَّا: قضيتنا بين يدي الرأي العام المصري والعربي والإسلامي والضمير العالمي، (القاهرة، نشر فهمي أبو غدير، ١٩٧٨) ص٣٢.

(٦) انظر: طارق البشري، الحركة السياسية. . .، م س ذ، ص٩٧، ٩٨.

صدقي منذ بداية عهدها وشنوا عليها هجومًا ضاريًا، وذلك لعدة أسباب كانت من وجهة نظرهم تتلخص في مطالبتهم بتشكيل حكومة محايدة تقوم بإجراء انتخابات حرة، تأتي بالوفد إلى الحكم، فيقوم هو بإجراء المفاوضات مع بريطانيا، مثلما حدث من قبل ذلك سنة ١٩٣٦ .

وكانت تلك الرغبة لا تختلف عن رغبة البريطانيين آنذاك، ولعل هذا ما يفسر سعيهم لإشراك الوفد في المفاوضات باستخدام وسائل مختلفة منها الضغط على الملك لمساعدتهم في ذلك.

أما الإخوان المسلمون فقد رأوا إمكانية التعاون مع صدقي، وفضلوا ألا يبتدروا حكومته بالعداء قبل الممارسة والتجربة، ويذكر محمود عبد الحليم- وهو عضو بارز من جماعة الإخوان وأحد شهود تلك الفترة - أن قرار الإخوان بتأييد صدقي قد صدر عن الهيئة التأسيسية للجماعة بعد أن عقدت اجتماعين متتاليين لبحث هذا الموضوع على ضوء تعهد صدقي للمرشد العام «بما لا يقبل الإخوان بأقل منه من مطالب البلاد في الجلاء والاستقلال ووحدة وادي النيل»(١)، وسنعود إلى تقييم هذا القرار بعد استعراض مراحل تطور علاقة الإخوان بحكومة صدقي: فقد مرت علاقة الإخوان بتلك الحكومة بمرحلتين أساسيتين:

أما المرحلة الأولى: فهي مرحلة التأييد والمساندة، وتمتد من أول عهد صدقي إلى بداية المفاوضات المصرية - البريطانية التي بدأت جلساتها غير الرسمية في ١٥ أبريل ١٩٤٦ ويلاحظ أن تلك المرحلة هي التي قام فيها صدقي بتكثيف وعوده بتحقيق المطالب الوطنية والذود عنها، كما قام بإظهار التعاطف مع المشاعر الوطنية المتأججة وخاصة في صفوف الطلبة، وبرغم قصر مدة التعاون بين الإخوان وصدقي، إلا أن تأييدهم له في بداية حكمة، ضمن له استتباب الأوضاع لصالحه في مواجهة حملة الهجوم الشديدة التي شنها عليه الوفد والشيوعيون.

وأما المرحلة الثانية، فهي مرحلة النقد والمعارضة، وتشمل بقية عهد صدقي وخاصة عندما أصر على استئناف التفاوض مع الإنجليز في لندن، إلى أن قدم استقالته في ديسمبر ١٩٤٦ .

فقد أخذت العلاقات في التوتر بين الإخوان وصدقي عندما ظهر إصراره على الاستمرار في المفاوضات برغم تعثرها أكثر من مرة، إذ كان من شأن هذا الإصرار أن يستثير حفيظتهم لاعتقادهم الراسخ بأن طريق المفاوضة ليس هو الطريق الصحيح، فضلاً عن أنه عديم الفائدة، ولكن صدقي مضى في طريقه، فلما حاولوا أن يذكروه بمسئولياته تجاه الأمة وبوعوده السالفة بالذود عن حقوقها، قلب لهم ظهر المجن، وحل العداء والاضطهاد محل الوفاق والتعاون، وسارت الأمور على النحو التالي:

(١) محمود عبد الحليم، الإخوان. . .، م س ذ ١/ ٣٦٥- ٣٦٦.

- بدأ البنَّا في توجيه سهام نقده لمواقف صدقي وحكومته في أثناء المفاوضات، وزادت حدة الانتقادات بإصرار صدقي على المُضيِّ فيها برغم تعثرها أكثر من مرة. ففي ١٩ مايو ١٩٤٦ تعثرت وأصر صدقي على استئنافها، فبعث البنَّا إليه رسالة باسم المركز العام للإخوان، وصف فيها موقفه بالخضوع للإنجليز وأكد له «أن الأمة لن تسمح للمستر تشرشل ولا للمرشال سمطس ولا لأمثالهما من غلاة المستعمرين أن يرسموا لها طريق حياتها. . وليس من سبيل إلى مفاوضة أخرى»(١).

وعندما تعثرت المفاوضات مرة أخرى في ٢٦ سبتمبر ١٩٤٦ وقرر صدقي السفر إلى لندن لاستئنافها هناك على أساس ما جاء بالمشروع المصري والمشروع البريطاني للمعاهدة المزمع عقدها، شن البنَّا هجومًا ضاريًا على المشروعين، وأكد لصدقي في رسالة أخرى «أن المشروعين لا يحققان مطالب البلاد ولا يزيد كل منهما عن أنه تنظيم مهذب الحواشي للحماية والاحتلال»(٢)، وكرر مطالبة الإخوان بإلغاء معاهدة ١٩٣٦ واتفاقيَّتَيْ ١٨٩٩ بشأن السودان، ودعوة الأمة للجهاد، وشدد النكير على صدقي لإصراره علَى السفر إلى لندن فوصفه بأنه «موقف ضار بقضية الوطن ومصالحه في الداخل والخارج «وأنه» أمام قرار الجمعية العمومية للإخوان المسلمين الذي يقضي بأن الحكومة المصرية إذا أصرت على المفاوضة ولم تنزل على رأي الأمة، ولم تعلن الخطوات السابقة - إلغاء المعاهدة. . إلخ - خلال شهر سبتمبر ١٩٤٦ فإن الأمة تعتبرها متضامنة مع الغاصبين في الاعتداء على استقلال الوطن وحريته، وتجاهدها معهم سواء بسواء، ويسجل المركز العام للإخوان المسلمين على حكومة دولتكم «صدقي» أنكم بإصراركم هذا تفوتون على هذه البلاد أثمن الفرص، وتكونون بذلك قد تضامنتم بقصد أو بغير قصد مع الغاصبين في الاعتداء على استقلال الوطن وحريته، وأن هذه الحكومة لا تمثل البلاد في شيء وكل إجراء تتخذه باطل أساسًا، وعليكم أن تدعوا الحكم لمن هو أقدر منكم على سلوك النهج القويم»(٣).

وركز البنَّا في معظم مقالاته وخطاباته إلى صدقي في تلك الفترة، على الموضوعات الخطيرة التي تناولتها المفاوضات بين الجانبين المصري والبريطاني وأهمها:

(١) انظر نص كتاب المركز العام للإخوان المسلمين إلى رئيس الوزراء صدقي باشا بمناسبة وقف المفاوضات ونشر في ج أ م ي، ٢٣-١-١٨ جمادى الآخرة ١٣٦٥-٢٤ مايو ١٩٤٦.

(٢) انظر نص رسالة المرشد العام للإخوان المسلمين إلى رئيس الوزراء ج أ م ي، ١٣-١-١٣٣ ذو القعدة ١٣٦٥-٨ أكتوبر ١٩٤٦.

(٣) انظر: المصدر السابق، رسالة المرشد العام إلى رئيس الوزراء.

- مسألة الجلاء وما يتعلق بها من تحديد المدة التي تجلو فيها القوات البريطانية وشروط الجلاء . . فشدد البنَّا بهذا الخصوص على ضرورة التمسك بأن يكون الجلاء ناجزًا «بغير قيد ولا شرط وفي الوقت الذي حدده الخبراء العسكريون المصريون»[(١)]، وناشد صدقي ألا يتردد ولا يضعف، فإذا انهارت المفاوضات «فطريق المفاوضة ليس الطريق الوحيد»[(٢)].

مسألة المحالفة العسكرية ولجنة الدفاع المشترك، وقد هاجم البنَّا بشدة تصريحات صدقي حول تلك المسألة التي ساق فيها مسوغات قبوله لفكرة التحالف والدفاع المشترك، ومما قاله البنَّا في هذا الصدد: «من الخير أن نصارح دولة صدقي باشا بأنه يجب أن يعلم-إن لم يكن يعلم- أن هذا (الطقم) من السياسيين المصريين جميعًا والزعماء شبوا في أحضان الاستعمار وشربوا من معينه، وانطلت عليهم الأكاذيب البريطانية والخدع الاستعمارية طوال حياتهم السياسية (. . . .) هؤلاء الساسة- وصدقي منهم- تخلفوا طويلاً عن شعور هذا الشعب وإحساسه، واتسعت المسافة بين إدراكهم وإدراكه، وفهمه للإنجليز وفهمهم إياهم، ووعيه الوطني ووعيهم، وطموحه إلى الحرية الكاملة وقناعتهم بما يتفضل به عليهم الساسة البريطانيون (. . . .) ومن الواجب على الباشوات من السياسيين الحاكمين على اختلاف أحزابهم وهيئاتهم أن يدركوا تمام الإدراك أن هذا الشعب الأبي لن يرضى بمحالفة أو مشاركة أو جلاء صوري»[(٣)].

ومسألة السودان، وقد أكد البنَّا باستمرار على أنه جزء لا يتجزأ من أرض الوطن. وانتقد أيضًا تصريحات صدقي حول السودان، ووصفها بأنها تسير «مع النغمة الإنجليزية التي تفرق بين مصر والسودان وتجعل منهما شعبين مختلفين لكل مصالحه الخاصة»[(٤)]. واتهم حكومة صدقي بأنها أهملت شأن السودان كما أهملت أمر سيناء.

وبالإضافة إلى ما سبق، فقد خرج الإخوان في مظاهرات متتالية لتذكير صدقي بمطالبهم، كما دعاهم البنَّا إلى اجتماعات شعبية شبه منتظمة لإحاطتهم علمًا بالموقف في كل مرحلة من

---

(١) انظر نص: «خطاب المرشد العام» في اجتماع الجمعية العمومية للإخوان المسلمين في آخر أغسطس ١٩٤٦، منشور في ج أ م ي ١٠١-١-٥ شوال ١٣٦٥-١ سبتمبر ١٩٤٦.

(٢) انظر حسن البنَّا، حول بيان صدقي باشا، ج أ م ي ١٣٦-١-١٧ ذو القعدة ١٣٦٥-١٢ أكتوبر ١٩٤٦.

(٣) انظر، المصدر السابق، حول بيان صدقي باشا. المقال نفسه.

(٤) انظر، حسن البنَّا، سيناء والسودان، ج ا م ي ١٣٧- ١-١٨ ذو القعدة ١٣٦٥- ١٣ أكتوبر ١٩٤٦، وبهذا المقال تفاصيل هامة حول رؤية البنَّا للأهمية الاستراتيجية لسيناء والتحذير من أنها موضع أطماع اليهود، واقترح البنَّا إنشاء جماعة عربية بجوار العريش تضم بناء العرب والمسلمين في إطار التحسب للخطر اليهودي.

مراحل المفاوضات. وفي اجتماع الجمعية العمومية غير العادية الذي عقدوه في أول يونيه ١٩٤٦ قرروا « اعتبار أية حكومة لا تعمل لتحقيق أهداف البلاد الوطنية وتنظيم وسائل الجهاد في سبيلها، أداة استعمارية لا تمثل البلاد وتسقط طاعتها عن المحكومين»(١).

وقد سبقت الإشارة إلى أن صدقي كان قد قلب ظهر المجَنّ للإخوان ولغيرهم من فصائل الحركة الوطنية. وردًا على ما سبق ذكره من مواقف البنَّا ونشاط الإخوان في أثناء المفاوضات، شنَّ صدقي حملة اعتقالات لأعضاء الجماعة، وحظر نشاط جوالة الإخوان، وصادر جريدتهم، وضيق الحصار على اجتماعاتهم ودورهم، ووصل التضييق إلى المساجد فمنع المصلين من الاجتماع بها عقب الصلوات. وضجَّ البنَّا من أفاعيل صدقي، وكتب في ٢٢/ ١٠/ ١٩٤٦ مقاله الشهير «دولة المساجد ووطنية الربانيين» بين فيه كيف وصل الحال إلى أن صار» لكل مسجد مخبر خاص يراقب الناس»(٢). وتوعد صدقي مذكرًا إياه بقول الله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾(٣).

وكان صدقي قد سافر إلى لندن في ١٦/ ١٠/ ١٩٤٦، ووقَّع هناك بالأحرف الأولى على مشروع معاهدة « صدقي - بيفن» في الخامس والعشرين من الشهر نفسه. وأعقب ذلك حدوث اضطرابات هائلة في مختلف أنحاء البلاد، شارك فيها الإخوان المسلمون بدور فعال. ومن ذلك قيامهم « بحرق المحلات الأجنبية بميدان لاظوغلي والسيدة زينب.. وشارع الخليج المصري وميدان مصطفى كامل.. »(٤) وعلى إثر ذلك اضطر صدقي إلى تقديم استقالته في الثامن من ديسمبر ١٩٤٦.

نقد علاقة الإخوان بحكومة صدقي:

لقد وُجهت انتقادات كثيرة إلى الإخوان بسبب تأييدهم لصدقي، واتهمهم خصومهم بأنهم وقفوا إلى جانبه «وهو يحطم الحركة الوطنية». وبأنه أعطاهم في مقابل ذلك مغانم كثيرة.

(١) انظر نص « قرارات المؤتمر» الذي عقدته الجمعية العمومية غير العادية للإخوان في أول يونيه ١٩٤٦، ج أ م ى - ٢٦-١-٣ رجب ١٣٦٥- ١٣ يونيه ١٩٤٦.

(٢) انظر: حسن البنَّا، دولة المساجد ووطنية الربانيين، ج أ م ى ١٤٥، ١٠ - ٢٧ ذو القعدة ١٣٦٥ - ٢٢ أكتوبر ١٩٤٦.

(٣) سورة البقرة: ١١٤. وانظر المصدر السابق، المقال نفسه.

(٤) انظر: البشري، م. س. ذ، ص ١٢٨.

ومن التحليل السابق لجهود الإخوان في سبيل القضية الوطنية، ومواقفهم الصلبة في مواجهة صدقي، وتعرضهم لقسط كبير من عسفه وبطشه، يتأكد لدينا بطلان تلك الاتهامات بالتواطؤ معه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبقى قرارهم بتأييد صدقي في أول عهده محل نظر.

فقد ذكر البنَّا وهو يبرر تأييد الإخوان لصدقي أن « كان موقف الإخوان من حكومة صدقي باشا؛ كموقفهم من غيرها من الحكومات لم يبتدروها بخصومة أو عداوة، وتلك قاعدة الإخوان... فهم ليسوا حزبيين ولا يحرصون على مناوأة الحكومات لمجرد المناوأة.. ولم ينهج الإخوان هذا النهج مع الحكومات جميعا خوفًا منها أو رغبة فيما عندها.. ولكن إبقاءً على الجهود أن تذهب في خلاف داخلي ونحن جميعا نثق أن الخصم الحقيقي يتستر بهذه الأثواب كالثور يضرب لما عافت البقر(!)»[1]. ويضاف إلى ذلك- دفاعًا عن تأييد الإخوان لصدقي ما يراه البعض[2]- من أعضاء الإخوان من الذين عاصروا البنَّا في تلك الفترة- إذ يرون أن صدقي كان أفضل من الوفد[3]، وكان عدواً للشيوعيين[4].

ومع التسليم بوجاهة ما ذكره البنَّا، وبأهمية أخذ موقف صدقي من الشيوعيين في الاعتبار، إلا أن ذلك كله لا يسوغ تأييد الإخوان له - حتى وإن اقتصر ذلك على بداية حكمه - وكما يقول طارق البشري: « يبقى تأييد الإخوان لإسماعيل صدقي عصيًا على التبرير من وجهة نظر الحركة الوطنية ومصالح الإخوان معًا. وصدقي هو رجل المصالح الأجنبية في مصر. ومن الناحية الوطنية لم يُؤْثر عنه إلا العداء لكل فصائلها (...) ولم تكن تنقصه شجاعة الجهر بكل ذلك... »[5] ويرى البشري أيضًا أنه « لا حجة تقوم بأن الإخوان كانوا محقين في تأييد صدقي لأنهم سحبوا تأييدهم عنه لما رأوا تهاونه. فإن هذا القول يسوغ أيضًا في هذا الصدد، أن البنَّا نفسه كان يعلم أن صدقي «من الساسة المصريين الذين شبوا في أحضان الاستعمار، وشربوا من معينه.. ونمت مصالحهم الشخصية في ظل السفارة البريطانية

(١) انظر: نص «بيان المرشد العام» في اجتماع الجمعية العمومية غير العادية للإخوان في أول يونيه ١٩٤٦ (م. س. ذ).

(٢) انظر: محمود عبدالحليم، الإخوان...، م. س. ذ، ١/ ٣٦٧ - ٣٦٩ حيث ساق الكثير من الحجج ليثبت ذلك.

(٣) من مقابلة أجراها المؤلف يوم ٣٠/ ٧/ ١٩٩٠ مع الدكتور أحمد محمد العسال حول رؤيته لموقف الإخوان من صدقي، ومن الجدير بالذكر أن الدكتور العسال عضو بارز بجماعة الإخوان المسلمين ومن الذين عاصروا تلك الفترة.

(٤) انظر: طارق البشري، الحركة...، م. س. ذ، ص ٥٨، ٥٩ من المقدمة الجديدة للكتاب في طبعته الثانية وقد سبقت الإشارة إليها).

(٥) المرجع السابق، ص ٥٩ من المقدمة أيضًا.

والشركات الأجنبية»[1]، على حد تعبير البنَّا. فهل كان لمثل هذا الشخص أن يأمنه الإخوان على مصلحة الوطن والمطالبة بحقوقه واستخلاصها من (أصدقائه) الإنجليز؟ لا يمكن القول إلا بأن تأييدهم لصدقي كان خطأً سياسيًا وإفراطًا في الطيبة[2] وحسن النية مما قد لا يتناسب مع طبيعة العمل السياسي.

٣- الإخوان والوفد:

تفجر الصراع بين الوفد والإخوان بمجيء صدقي إلى الحكم، وقد دارت أحداثه في صفوف الطلبة والعمال نتيجة لتحالف الوفد مع الشيوعيين آنذاك. وكان الميدان الأساسي للمعركة هو: القضية الوطنية والموقف من حكومة صدقي.

وقد سبق القول بأنه نتيجة لخطأ في التقدير السياسي للإخوان؛ وقفوا إلى جانب صدقي في بداية عهده، بينما رفض الوفد والشيوعيون التعاون معه وهاجموا حكومته منذ بداية عهدها. غير أن هذا التعارض في الموقف من حكومة صدقي لم يكن السبب الأساسي للصراع بين الوفد والإخوان، بدليل أن اضطهاد صدقي للجميع- بما فيهم الإخوان- لم يؤد إلى توقف ذلك الصراع، بل استمر وتصاعد بعد ذلك في عهد حكومة النقراشي الثانية، كما سنرى بعد قليل.

وعلى ضوء التعارض المذكور بين الوفد والإخوان في الموقف من حكومة صدقي قام الوفد بمحاولة جادة لتوسيع الجبهة التي كان يسيطر عليها، فكُوِّن ما سمي بـ «اللجنة الوطنية للعمال والطلبة» من تحالف الوفد والشيوعيين للوقوف في مواجهة صدقي، وللعمل معًا في سبيل القضية الوطنية، وقد رفض الإخوان الانضمام إلى تلك اللجنة وفضلوا العمل منفردين يؤازرهم في أغلب الأحيان الحزب الوطني ومصر الفتاة. وشكلوا ما عرف بـ «اللجنة القومية» التي دعت إلى إضراب عام يوم ٤ مارس ١٩٤٦ حدادًا على شهداء أحداث ٢١ فبراير السابق عليه. وقد ذكر البنَّا وهو يشرح وجهة نظر الإخوان في الابتعاد عن اللجنة الوطنية «أن اللجنة التي ترى الرغيف أغلى من الحرية، وتنادي بفصل مصر عن السودان لجديرة أن ينفض عنها،

(١) انظر: حسن البنَّا، حول بيان صدقي باشا، ج أ م ى ١٣٦-١-١٧ ذو القعدة ١٣٦٥-١٢/ ١٠/١٩٤٦.
وانظر أيضا حيث ينتقد ذوي العقليات المقلدة والذين نشأوا في أحضان الاستعمار- حسن البنَّا، بين استقلال المجاهدين واستقلال المفاوضين ج أ م ى، م. س. ذ.

(٢) من الذين يميلون إلى هذا الرأي الدكتور حسن الشافعي، الأستاذ بكلية دار العلوم، وهو من الذين عاصروا الشيخ حسن البنَّا، وعضو قديم بجماعة الإخوان المسلمين، وقد أجرى المؤلف معه لقاء حول هذا الموضوع خلال شهر يوليو ١٩٩٠.

وينفض يده منها الوطنيون الأحرار»[1]، مشيراً بذلك إلى سيطرة العناصر الشيوعية عليها (الرغيف وفصل مصر عن السودان).

ولا يبدو أن ثمة فائدة من إعادة استعراض وقائع الخلاف- الذي وصل إلى حد الصدام- بين الوفد وأنصاره الشيوعيين من ناحية، والإخوان المسلمين من ناحية أخرى. فالأهم من ذلك هو تحليل تلك الخلافات بردها إلى خلفياتها السياسية والفكرية التي كان ينطلق منها كل من الفريقين، مع الأخذ في الاعتبار أن الموقف من حكومة صدقي، ومفاوضاتها مع الإنجليز، كانت من العوامل التي هيأت لتطور تلك الخلافات، ووقوع بعض الاشتباكات، كما حدث مثلاً في بورسعيد والإسماعيلية.

وبالبحث عن بدايات ظهور الخلاف بين الوفد والإخوان نجدها ترجع إلى أواخر الثلاثينيات، قبيل نشوب الحرب العالمية الثانية، وبعد توقيع معاهدة ١٩٣٦. فقد احتدم الجدل آنذاك حول المطالبة بتطبيق قوانين الشريعة الإسلامية والتخلص من القوانين الأجنبية، وعلى إثر تصريح للنحاس باشا ذكر فيه أن القائمين بتلك الحركة- المطالبة بالشريعة - «لا قيمة لهم ولا وزن (. . .) وأنهم لا يريدون وجه الله ولا إعلاء كلمة الإسلام، فالإسلام عالي الجنبات» رد البنَّا بمقال عنوانه « أفحكم الجاهلية يبغون. ومن أحسن من الله حكمًا لقوم يوقنون» أكد فيه للنحاس، أن المشكلة الأساسية هي في انفصال الزعماء- والنحاس منهم - عن الإسلام كنظام للحكم « فهم في ناحية والإسلام العالي الجنبات في ناحية أخرى»[2]. ونَشِبَت بعد ذلك بقليل معركة كلامية على صفحات «النذير» مجلة الإخوان، و« المصري» جريدة الوفد آنذاك. وقد سارع البنَّا باحتوائها[3]. ولكنه مالبث أن تناول بالنقد دور الوفديين في عقد معاهدة ١٩٣٦ مبينًا كيف أن الإنجليز «خدعوهم بها ووضعوا في أعناق مصر أغلالاً ثقالاً من

---

(١) انظر نص «بيان المرشد العام» في اجتماع الجمعية العمومية غير العادية للإخوان في أول يونيه ١٩٤٦، (م. س. ذ).

(٢) حسن البنَّا: أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكمًا لقوم يوقنون؟» مجلة النذير، - ٦ -١-٦ جمادى الأولى ١٣٥٧.

(٣) نشير بذلك إلى موقف البنَّا من الأستاذ صالح عشماوي بخصوص مقال ردّ فيه على هجوم صحيفة «المصري» الوفدية، فوصف الوفديين بأقذع الأوصاف، كما هاجم مكرم عبيد سكرتير الوفد آنذك. وقد نصح البنَّا الإخوان وعشماوي خاصة بالابتعاد عن الألفاظ النابية. وقد حاول البنَّا دائما أن يضبط علاقة الإخوان ببقية القوى السياسية بحيث لا تخرج عن القيم الإسلامية وآداب الحوار والتعامل مع الخصوم، وكان حريصًا على المحافظة - دائمًا- على شعرة معاوية بينه وبين الجميع فكلهم في نظره يؤمَّلُ صلاحهم وهدايتهم.

حديد»[1]. ولكن قيام الحرب العالمية الثانية أدى إلى طي صفحة تلك الخلافات- مؤقتًا - بعد أن وضح أن صورة الوفد في ذهن البنَّا مستقرة على النحو التالي:

أ - أن الوفديين فهموا الوحدة الوطنية التي نادوا بها « فهمًا خاطئًا، وظنوا أنها لا تتحقق إلا بأن يتهاونوا في واجباتهم الدينية، بل واستخدموا الوحدة الوطنية كسلاح مشهر ضد كل من يطالب بالإصلاح الإسلامي في ناحية من النواحي، بحجة أن ذلك لا يتفق مع الوحدة الوطنية، ولا نريد أن نمس شعور إخواننا غير المسلمين» ورأى البنَّا أن موقف الوفد هذا « أضر بالمسلمين وغير المسلمين (. . . .)، أما ضرره بالمسلمين فهو قد ضيع عليهم وقتًا كبيرًا لم يتحقق لهم فيه أمل إصلاحي، وأما ضرره بغير المسلمين فهو أنه أحفظ عليهم القلوب، وأثار ضدهم ثائرة النفوس».

ب - «أن الوفد يشجع اللادينية».

جـ- أن الوفد لم يفعل شيئًا للإصلاح الإسلامي، بل بالعكس فإن كثيرًا من مشروعات حكومته - آنذاك- يراد به تقليص ظل النواحي الإسلامية كمشروع إصلاح المجالس الحسبية. . . » .

وبعد انتهاء الحرب العالمية عادت الخلافات بين الوفد والإخوان تشق طريقها على ساحة العمل السياسي في ظل ظروف احتدام القضية الوطنية، ودخولها في مرحلة جديدة كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

وعلى ضوء تلك الخلفيات - الفكرية والسياسية- التي كانت كامنة منذ البداية خلف الصراع بين الوفد والإخوان، وبالإضافة إلى تحالف الوفد مع الشيوعيين عقب الحرب وخاصة في ظل حكومة صدقي، تدهورت العلاقة بينهما وتطورت من مصادمات- كانت دامية في بعض الأحيان- إلى إعادة طرح الخلاف الجذري بين الجانبين، أي بين توجه الوفد التغريبي وفهمه للإسلام وعلاقته بالسياسة، وبين التوجه الإسلامي الذي مثله البنَّا وجماعته، وفهمهم للإسلام والدعوة إليه كنظام شامل للحياة في إطار رؤية محددة ترفض نموذج الغرب كنمط حياة، وهذا الطرح الجذري للخلاف بدأ يتضح منذ أواخر عهد صدقي، أي بعد وقوع سلسلة من الصدامات بين أنصار الفريقين، وفي ظل حملات متوالية من الهجوم شنتها صحافة الوفد على الإخوان بصفة عامة، وعلى مرشدهم بصفة خاصة.

---

(١) من نص رسالة بعث بها البنَّا إلى النحاس باشا سنة ١٩٣٧، وأعادت نشرها جريدة الإخوان المسلمين اليومية تحت عنوان «للحقيقة والتاريخ» - ٣٢٦- ٢-٥ رجب ١٣٦٦- ٢٥ مايو ١٩٤٧ .

وفي خطاب عام ألقاه البنّا في اجتماع للإخوان آخر أغسطس ١٩٤٦ تناول علاقة الإخوان بالوفد وتحدث عن محاور الخلاف الأساسية بينهما، فلخصها فيما تصوره الوفد من أن الإخوان « خلطوا الدين بالسياسة»[١]. - على حد تعبيره - وتساءل: « وما ضرر هذا على الوفد أو الوطن؟ وهل لم يعلم الوفد أننا خلطنا الدين بالسياسة إلا الآن فقط، ونحن الذين قدمنا لهم في الحكم العرائض والمذكرات السياسية فلمَ نُتَّهم بهذه التهمة الكريمة الآن؟»[٢].
ثم علق البنّا تعليقًا- له مغزاه المهم- على ما كان يجري من مصادمات بين الوفد والإخوان في الوقت الذي أصر فيه صدقي على متابعة المفاوضات، بعد أن تعثرت أكثر من مرة، وطالبه الإخوان بقطعها والعودة إلى الأمة والإعداد للجهاد، فذكر- البنّا-: « أن الإخوان لا يريدون أن يزيدوا الطين بلة، بمقابلة العدوان- من الوفد- بعدوان مثله. لأنهم يدخرون هذا الموقف لليوم الذي نحدد فيه موقفنا من الهيئات والأحزاب جميعًا على ضوء المصلحة الوطنية، فإن ولجت الأحزاب معنا باب الجهاد ووقفنا صفًا واحدًا أمام الغاصب، فعفا الله عما سلف، والجهاد يجبُّ ما قبله، وإن تنكر القوم لحقوق أوطانهم، وأبوا إلا أن يساوموا عليها ويفتحوا للغاصبين طريق التنقص منها، جاهدناهم بكل ما فينا من قوة، وكان جهادنا لله لا للأشخاص، وللاعتداء على الوطن كله، لا للاعتداء على هيئة الإخوان». والمغزى الذي انطوت عليه هذه العبارة هو إشارته إلى محور الخلاف الثائر بين الوفد والإخوان بصدد أسلوب حل القضية الوطنية (المفاوضة أم الجهاد).

وعلى أية حال، فقد جرت محاولة للتفاهم وتهدئة الخلافات بين الطرفين، من خلال إجراء عدة اجتماعات سرية بين الأستاذ أحمد السكري- وكيل الإخوان آنذاك- وفؤاد سراج الدين- زعيم الجناح اليميني في الوفد- ولكنها لم تنجح. واستمرت الخلافات وتعمقت فكريًا على نحو ما شهدته الفترة التالية خلال وزارة النقراشي الثانية. إذ اتجه البنّا إلى طرح الخلاف على نحو جذري ليس بين الإخوان والوفد كاتجاهين مختلفين على صعيد الحركة السياسية فحسب، ولكن كاتجاهين مختلفين- أساسًا- من حيث مصادرهما الفكرية وأطرهما المرجعية، تعبر العلاقة بينهما عن الصراع بين «الوافد والموروث» حسب تعبير طارق البشري[٣]، وفي ذلك السياق- كما سنرى- ركز البنّا كثيرًا على فكرة « تمييز الإخوان» عن غيرهم.

---

(١) المصدر السابق: نفسه.

(٢) المصدر السابق أيضا.

(٣) المرجع السابق: ص ١٣٣.

ثانيًا: مرحلة التحكيم (عرض القضية على مجلس الأمن ١٩٤٧):

استقالت حكومة صدقي في ٩ ديسمبر ١٩٤٦، وكان ذلك إيذانًا بسقوط مشروع معاهدة صدقي / بيفن، و«إعلانًا بأن طريق المفاوضة لتحقيق الأهداف الوطنية طريق مغلق، وأن مبدأ المفاوضة مبدأ مرفوض»(١).

ودخلت القضية الوطنية مرحلة مواجهة جديدة عندما قررت الحكومة المصرية برئاسة النقراشي - الذي شكل وزارته الثانية على أثر استقالة صدقي - قطع المفاوضات مع الحكومة البريطانية في ٢٥ يناير ١٩٤٧ والاتجاه إلى هيئة الأمم المتحدة لحل القضية في إطار دولي، بعد أن فشل حلها في الإطار الثنائي التقليدي بين البلدين.

ولم يتغير موقف الإخوان من المفاوضات في بداية عهد وزارة النقراشي، ففى يوم تأليفها نشر البنَّا مقالاً دعا فيه الحكومة الجديدة إلى اختصار الطريق واحترام إرادة الأمة، وقطع المفاوضات، وأكد أن ثمة أمورًا كثيرة يمكن عملها بعد قطع المفاوضات منها: «التقدم فورًا لمحكمة العدل الدولية بطلب إلغاء معاهدة ١٩٣٦ لمناقضتها مبادئ ميثاق الأمم المتحدة، ولزوال الأسباب التي دعت إليها، ولأن الإنجليز نفسهم نقضوها. . .»(٢). كما وجه رسالة خاصة إلى النقراشي كرر فيها مطالبة الإخوان «بإعلان فشل المفاوضات، وقطعها في عزة وكرامة (. . .) والتقدم بقضية الوطن إلى مجلس الأمن وإلى محكمة العدل الدولية. . .»(٣).

وحينما قرر مجلس الوزراء في ٢٥ يناير ١٩٤٧ قطع المفاوضات وعرض القضية على مجلس الأمن أعلن البنَّا باسم الإخوان المسلمين تأييد تلك الخطوة، كما قدم برنامجا للعمل به بعد الإقدام على قطعها فعلاً، يقوم على دراسة خطوات أخرى تتعلق بإعلان بطلان معاهدة ١٩٣٦، واتفاقيَّتَيْ ١٨٩٩ بشأن السودان، وتنظيم الدعاية للقضية في الداخل والخارج، وتغذية الشعور الوطني وعدم مصادرة الحريات، ودراسة ناحية عدم التعاون الاقتصادي مع بريطانيا، وكيفية التخلص من القيود الداخلية والخارجية التي فرضتها الدولة المستعمرة على مصر. مع ضرورة دعوة كافة الأحزاب والهيئات المصرية للعمل الموحد في ظل تلك الظروف.

(١) حسن البنَّا، نستطيع أن نفعل الكثير لو أردنا، ج أ م ى - ١٨٤-١-١٦ المحرم ١٣٦٦-١٠ ديسمبر ١٩٤٦.

(٢) انظر نص رسالة الإخوان إلى رئيس الحكومة (النقراشي) ج. أ م ى - ٢٠٦-١-١٣ صفر ١٣٦٦- ٥ يناير ١٩٤٧.

(٣) انظر نص «خطاب الإخوان المسلمين إلى دولة رئيس الوزراء» بالمصدر السابق، - ٢٤٠- ١-٢٠ ربيع الأول ١٣٦٦-١٣ فبراير ١٩٤٧.

وبرغم عدم ثقة البنَّا في إمكانية حل القضية بمجلس الأمن، وهيئة الأمم المتحدة بصفة عامة، لإدراكه أنها «خاضعة لنفوذ الدول الكبرى، راضخة لسلطانها . . »[(١)] برغم ذلك فقد رأى أن هناك فوائد كثيرة من التوجه بالقضية إلى تلك الهيئة، منها:

أ - «جمع كلمة الأمة ومصارحتها بحقيقة نيات البريطانيين . . . ».

ب - «فضح سياسة الإنجليز وخداعهم أمام دول العالم وأممه وتصحيح رؤية الدول المخدوعة بهم عن العلاقة بين مصر وبريطانيا».

جـ- «تبين نيات هذه الدول نحو مصر وانكشاف مطامعها أو عواطفها: حتى نصادق من نصادق عن بينة، ونعادي من نعادي عن بينة . . . »[(٢)].

وحسب رأي البنَّا، فإن تلك الفوائد، وما شابهها، هي التي تفسر إصرار بريطانيا على الحيلولة دون لجوء مصر إلى عرض قضيتها على الهيئات الدولية. وقد تبين بعد ذلك صدق رؤية البنَّا في هذا الخصوص، من واقع ما كشفت عنه وثائق الخارجية البريطانية المتعلقة بتلك الفترة[(٣)].

غير أن البنَّا أكد دائمًا على أن الإخوان يرون اللجوء إلى التحكيم الدولي « خطوة مبالغة في الإعذار واستقصاءً لخطوات الحلم والسلم معًا، فإن لم نُنْصَفْ فسنعرف الطريق لحل قَضيتنا بأنفسنا وبتأييد الله، ولن نستسلم للجور أو للظلم سواء كان مصدره دولة واحدة (بريطانيا) أم دول العالم بالإجماع»[(٤)].

وفي أثناء عرض قضية مصر على مجلس الأمن، نلاحظ أن موقف الإخوان من حكومة النقراشي قد تميز عن موقف معظم قوى المعارضة وعلى رأسها الوفد، فبينما أيد الإخوان حكومة النقراشي لقيامها بقطع المفاوضات والعزم على كسر نطاق الثانية وعرض القضية على الهيئة، دأب الوفد على مهاجمة الحكومة وانتقادها بلا هوادة « وكان خطه السياسي أنه لا مجال للبحث أو الموافقة على أية خطوة مفاوضة كانت، أو احتكامًا إلا إذا ولي الحكومة من

---

(١) حسن البنَّا، حول الموقف الحاضر . . . ، ج أ م ى - ٢٣٩- ١-٢١ ربيع الأول ١٣٦٦ - ١٢ فبراير ١٩٤٧ .

(٢) المصدر السابق، المقال نفسه.

(٣) لمزيد من التفاصيل وللتأكد من مطابقة رؤية البنَّا لما كشفت عنه وثائق الخارجية البريطانية انظر: هدى عبدالناصر، م. س. ذ، ص ٢٧٠، ٢٨٥، حيث تتناول أسباب معارضة بريطانيا لعرض قضية مصر على هيئة الأمم المتحدة، وتمسكها بمعاهدة ١٩٣٦ تحاشيًا لفضح سياستها ووجودها العسكري في مصر.

(٤) حسن البنَّا بيان رئيس الحكومة ج أ م ى - ٣١٥-١-٢٢ جمادى الآخرة ١٣٦٦- ١٨ مايو ١٩٤٧، انظر أيضًا: حسن البنَّا، نحن أنفسنا، بالمصدر السابق، - ٣١٩-٢٧ جمادى الآخرة ١٣٦٦- ١٨ مايو ١٩٤٧ .

يمثل الشعب أي الوفد، وأن حكومة النقراشي تفرض وجودها بالقمع، ولا تعبر إلا عن مصالح القلة (ومن ثم) فلن تكون ترجمانا صادقًا للمطالب الوطنية»[١].

وبمتابعة مواقف الإخوان من حكومة النقراشي بصفة عامة، وجهودها في عرض قضية مصر على مجلس الأمن بصفة خاصة؛ يتضح أن معارضة الإخوان أو تأييدهم لها قد تحدد على أساس موقفها ومدى جديتها في العمل على حل القضية الوطنية، بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى، إذ كان الإخوان يرون أن الوقت ليس وقت الخلاف حولها، مثل ديكتاتورية الحكومة، وعدم تمثيلها لإرادة الأمة تمثيلاً حقيقيًا- على حد ما كان الوفد يرى ذلك - وبيان ذلك كما يلي:

١- انتقد الإخوان حكومة النقراشي في بداية عهدها، وقد تركز الانتقاد على سياسة القمع التي اتبعتها تجاه الحركة الوطنية[٢] من ناحية، وفي بطئها في اتخاذ خطوة حاسمة بقطع المفاوضات والاتجاه إلى الهيئات الدولية[٣] من ناحية أخرى.

٢- تحول الإخوان إلى تأييد الحكومة عندما أعلن النقراشي قطع المفاوضات- كما سبق- ولكنهم حينما «شعروا بأن الحكومة تراوغ في عرض القضية على مجلس الأمن، وتؤخر عرضها حفاظًا على البقاء في الحكم، تغير موقفهم وصاروا يهاجمونها...»[٤].

وباقتراب موعد مناقشة القضية في مجلس الأمن، قام البنّا بلفت نظر رئيس الحكومة إلى ما يجب عمله والإعداد له على ضوء نتائج التحكيم المتوقعة، فبالرغم من أن البنّا لم يستبعد استجابة مجلس الأمن لمطالب مصر إلا أنه رجح حدوث الاحتمال الآخر وهو « أن تتغلب المصالح الاستعمارية على حقنا.. فلابد أن نعد أنفسنا لمواجهة هذا الموقف»[٥]. وأكد أنه سيتعين على مصر في تلك الحالة أن تدخل « في خصومة شديدة مع بريطانيا»[٦].

---

(١) حسن البنّا بيان رئيس الحكومة ج أ م ي - ٣١٥-١-٢٢ جمادى الآخرة ١٣٦٦- ١٨ مايو ١٩٤٧، انظر أيضًا: حسن البنّا، نحن أنفسنا، بالمصدر السابق، - ٣١٩-٢٧ جمادى الآخرة ١٣٦٦- ١٨ مايو ١٩٤٧.

(٢) انظر: طارق البشري، الحركة...، م. س. د، ص ١٥٤.

(٣) انظر على سبيل المثال: حسن البنّا، حول خطاب دولة النقراشي باشا، ج أ م ي - ١٨٥- ١-١٧ المحرم ١٣٦٦ - ١١ ديسمبر ١٩٤٦.

(٤) انظر على سبيل المثال: حسن البنّا، خلال أسبوعين بالمصدر السابق، العدد ١٨٨- ٢١ المحرم ١٣٦٦ - ١٥ ديسمبر ١٩٤٦.

(٥) حسن البنّا، ماذا أعددنا لما بعد الاحتكام؟ ج أ م ي - ١٣٦- ١-٢٣ جمادى الآخرة ١٣٦٦- ١٤ مايو ١٩٤٧.

(٦) المصدر السابق: المقال نفسه.

٣- صَعَّد الإخوان تأييدهم للنقراشي في أثناء مناقشة القضية في مجلس الأمن، ففي يوم عرض القضية على المجلس (٥/٨/١٩٤٧) وجه البنَّا نداءً عامًا إلى «أهل العروبة والإسلام جميعًا، حكامًا ومحكومين على اختلاف هيئاتهم وفئاتهم، وإلى رئيس الحكومة المصرية - بالنيابة- والوزراء والتجار وأصحاب المصانع والطلاب وأئمة المساجد ورؤساء الأحزاب جميعًا، وإلى شُعب الإخوان المسلمين في وادى النيل وفي البلدان العربية والإسلامية (. . .) بأن يتوجهوا إلى المعابد والمساجد والكنائس ظهر يوم ٥/٨/١٩٤٧ ساعة عرض قضية مصر على مجلس الأمن، بالصلاة والدعاء أن يكتب الله لقضية مصر النجاح ولمجلس الأمن ألا يجور عن الحق ولا يميل مع الأهواء»[1]، وبالإضافة إلى ذلك انتقد البنَّا بشدة موقف الوفد المهاجم للحكومة في أثناء عرض القضية، كما انتقد قيام النحاس زعيم الوفد بإرسال برقية إلى كل من سكرتير الأمم المتحدة، ورئيس مجلس الأمن، يصف فيها حكومة النقراشي بأنها «رجعية» و«ديكتاتورية» وأن الشكوى التي قدمتها للمجلس «لا يمكن أن تكون لها قيمة الوثيقة القومية»[2]. وقد وصف البنَّا موقف الوفد بأنه «تحريض لمجلس الأمن على رفض شكوى مصر (وأنه) سقطة سياسية وعثرة وطنية»[3].

وعلى الفور أرسل برقية باسم الإخوان المسلمين إلى سكرتير الأمم المتحدة وإلى رئيس «مجلس الأمن» أيضًا ذكر فيها أن شعب وادى النيل يستنكر البرقية التي بعث بها إلى رئيس مجلس الأمن رئيس «حزب الوفد المصري ويراها مناورة سياسية لا أثر لها على الاعتبارات القومية»، وأكد فيها أيضًا على أنه «لا دخل لأحد في شئوننا الداخلية سواء كانت حكومة ديمقراطية أم ديكتاتورية، وأن الجلاء ووحدة وادي النيل أمور لا مساوامة عليها»[4].

ومن جهة أخرى شنت صحافة الإخوان هجومًا شديدًا على حزب الوفد، متهمة إياه بتحقيق أغراض الإنجليز في بذر الفرقة والانقسام. . . وأنه بذلك يقوم بدور «الطابور الخامس» لمصلحتهم.

وفي يوم عرض القضية أيضًا أرسل البنَّا برقية أخرى إلى مجلس الأمن وصف فيها مصر بأنها «ديمقراطية حكومة وشعبًا»[5] مبالغة- على ما يبدو لنا- في إدانة موقف الوفد الذي رآه

---

(١) حسن البنَّا، الثلاثاء ٥ أغسطس، ج أ م ي - ٣٨٥-٢-١٦ رمضان ١٣٦٦- ٣ أغسطس ١٩٤٧.

(٢) انظر طارق البشري: الحركة. . .، م. س. ذ، ص ١٥٤.

(٣) حسن البنَّا بم يسمى هذا الموقف ومن الذي يستفيد منه؟ ج ا م ى - ٣٧٤-٢-٣ رمضان ١٣٦٦- ٢١ يولية ١٩٤٧.

(٤) انظر نص برقية البنَّا إلى مجلس الأمن وهيئة الأمم المتحدة، ج أ م ى - ٣٧٥-٢ رمضان ١٣٦٦- ٢٢ يوليو ١٩٤٧.

(٥) انظر نص البرقية في ج أ م ى - ٣٨٧- ٢-١٨ رمضان ١٣٦٦- ٥ أغسطس ١٩٤٧.

ضاراً بقضية الوطن في تلك اللحظات، ولم يكن البنَّا يمالئ الحكومة بتلك البرقية والدليل على ذلك أنه أكد أن بينه وبين رئيس الحكومة «خلافات كثيرة ولكن ليس هذا وقتها»، بالإضافة إلى ما جرى من أحداث بعد ذلك كما سنرى.

٤- برغم تأييد البنَّا للبيان الذي ألقاه النقراشي أمام مجلس الأمن عارضًا قضية مصر، إلا أنه وجه إليه انتقادًا حادًا لما اعتبره «ثغرة يمكن أن ينفذ منها الإنجليز» مشيراً بذلك إلى ترحيب حكومة النقراشي «بالاتفاق الخاص مع الإنجليز في حدود مادتي ميثاق الأمم المتحدة..» وذكر البنَّا أن مبعث تخوفه من ذلك هو «أن أي اتفاق مع الإنجليز ينقلب بعد حين إلى حلف واستعلاء ونهب واستغلال». وفي الوقت نفسه هاجم البنَّا بيان ألكسندر كادوجان المندوب البريطاني في مجلس الأمن ووصفه «بالكذب والخداع» وأكد مجدداً على أن الاحتكام وبيان الحكومة المصرية في مجلس الأمن «ليس نهاية الشوط ولكنه بداية المعركة.. فإن أنصفنا المجلس فالحمد لله، وإن كانت الأخرى، فهذا هو النفير أيها النائمون ويا خيل الله اركبي..»(١).

وعلى أية حال، فقد واصل الإخوان تأييدهم للنقراشي طوال فترة عرض القضية على مجلس الأمن. فذهب مصطفى مؤمن مندوبًا عن شباب الإخوان إلى مجلس الأمن حيث ألقى بيانا حماسيًا، ونظم هناك مظاهرة لتأييد قضية مصر. وأرسل البنَّا برقية أخرى إلى رئيس المجلس جاء فيها أن «القاهرة الدامية والشعب المصري الثائر يستنكر كل قرار ينتقص من حقه، ويرفض العودة إلى المفاوضات الثنائية ويعلن سقوط معاهدة ١٩٣٦....»

كما بعث بمذكرة إلى سفراء ووزراء الدول الممثلة في المجلس حثهم على الوقوف بجانب مصر والحق والعدالة والإنصاف(٢). وفي أواخر أغسطس قاد بنفسه مظاهرة شعبية كبيرة خرجت من الأزهر إلى ميدان العتبة الخضراء لتأييد موقف الحكومة في مجلس الأمن. وشن هجومًا شديدًا على موقف المجلس في جلسته الأخيره لمناقشة قضية مصر، حيث عُلقت القضية، ووصف البنَّا موقف بريطانيا بأنه يعبر عن «الإفلاس والغباوة السياسية» ودلل على ذلك بقوله» إن بريطانيا تعلم أن العالم تغير وأن التطور العالمي قضى على بدعة الاستعمار الظالمة الجائرة (...) وتعلم تزايد كراهية الشعب المصري لها، ومع ذلك تصر على بقاء ١٠

(١) حسن البنَّا، بدء المعركة ج أ م ى - ٣٨٩-٢-٢٠ رمضان ١٣٦٦- ٧ أغسطس ١٩٤٧.

(٢) حسن البنَّا، قضية الوادي أمام مجلس الأمن: مذكرة إلى سفراء ووزراء الدول الممثلة في مجلس الأمن، بالمصدر السابق، - ٤٠٢-٢-٨ شوال ١٣٦٦- ٢٥/ ٨/ ١٩٤٧.

آلاف جندي و ٤٠٠ طائرة على ضفاف القنال وتتمسك بمعاهدة ١٩٣٦ البالية التي أجمعت الأمة على رفضها واستنكارها . . »[١].

وبرغم الفشل في حل القضية في مجلس الأمن، فقد استقبل الإخوان النقراشي لدى عودته استقبالاً حماسيًا آملين أن يعينهم على الخطوة التالية وهي تعبئة الجماهير وتهيئتها لاستخدام القوة ضد الإنجليز، ونشروا بيانًا ركز أغلبه على دعوة الدول العربية والإسلامية لمقاطعة هيئة الأمم المتحدة، والدول الأوربية التي وقفت ضد مصر في مجلس الأمن. وكتب البنَّا بمناسبة عودة النقراشي يقول له: «أوبَة حميدة وجهاد مشكور والحمد لله على السلامة . . وماذا بعد هذا؟»[٢]. وطبقًا للاتجاه الثابت الذي دعا إليه البنَّا دائمًا، فقد كان من الطبيعي أن يشير على رئيس الوزراء لدى عودته مباشرة بأن يتخذ الإجراءات العملية للسير في طريق الجهاد «فلم يبق إلا تخير وقت المعركة ومكانها وتجهيز أدواتها وإدارتها بحكمة وحماسة وقوة . . والنصر من وراء ذلك»[٣].

٥- لم تنهض حكومة النقراشي بما كان يأمله الإخوان منها في توحيد الصفوف وإعلان الجهاد، فأعلنوا معارضتها معارضة سافرة شديدة لعجزها وتقاعسها، وقام البنَّا برفع عريضة إلى الملك انتقد فيها حكومة النقراشي، وذكر أن التفكير في العودة إلى المفاوضات « يعد نكسة وطنية خطيرة» وأكد أن الإخوان في ظل عجز الحكومة عن القيام بالإنقاذ « كان بوسعهم أن يقودوا الشعب إلى عمل ما، لولا أنهم آثروا أن تتجمع قوى الأمة حكومة وشعبًا في صف الجهاد . . فأفلتت الفرصة وانقلبت غصة بتراخي الحكومة وانصراف الزعماء ». وطالب الملك بإعفاء الحكومة وأن يدعو كافة القوى إلى « تكوين جبهة وطنية تتدارس الأمر من كل وجوهه وتضع للأمة ميثاقًا وطنيًا جامعًا»[٤]. وكان البنَّا يرى أن ثمة ثلاث قوى لابد من تجمعها وهي «الحكومة، والزعماء السياسيون، والهيئات الوطنية العاملة»[٥].

---

(١) حسن البنَّا، بعد الجلسة الأخيرة لمجلس الأمن: إفلاس وغباوة سياسية، ج أ م ى - ٤١٨ - ٢ - ٢٧ شوال ١٣٦٦ - ١٢/٩/١٩٤٧.

(٢) حسن البنَّا: الخطوة الثانية بمناسبة عودة رئيس الوزراء. ج أ م ى - ٢٤٢-٢-٤ ذو القعدة ١٣٦٦ - ١٩/٩/١٩٤٧.

(٣) المصدر السابق المقال نفسه.

(٤) انظر: نص عريضة الإخوان المسلمين إلى جلال الملك، ج أ م ى - ٥٢٣-٣ ربيع الأول ١٣٦٧ - ١٤ يناير ١٩٤٨.

(٥) حسن البنَّا، بمناسبة عودة رئيس الوزراء: قوى ثلاث، المصدر السابق - ٤٥٢-٢-٦ ذو القعدة ١٣٦٦ - ٢١ سبتمبر ١٩٤٧.

٦- ومن جهة أخرى أرسل البنَّا خطابًا إلى النقراشي صارحه فيه بأن الإخوان يعارضون حكومته معارضة شديدة لتهاونها في القضية الوطنية، ولما تقوم به من إجراءات قمعية ضد الجماعة وأنشطتها المختلفة بما فيها الأنشطة الاجتماعية التي لا صلة لها بالعمل السياسي المباشر. وتضمن الخطاب تحذيراً صريحًا للنقراشي وحكومته إذا استمرت في موقفها المتراخي من حقوق الوطن، وإذا استمرت في مطاردتها للجماعة، ففي تلك الحالة ذكر البنَّا أنه « للحكومة ما تريد ويفتح الله بيننا وبين قومنا بالحق وهو خير الفاتحين. . وحسبي أن أكون قد بنت عن خطتي وسجلت على الحكومة نتائج تصرفاتها وسلكت بالمعارضة سبيلاً خالصة بريئة أبعد ما تكون عن الإبهام والغموض. . »(١).

وفي ذلك الوقت، الذي أعلن فيه البنَّا صراحة عن معارضة الإخوان للحكومة، وتوقع حدوث الصدام بينهما، كان الصراع مع الوفد مستمراً وآخذًا في التعمق- كما سبقت الإشارة إلى ذلك- وفي تلك الظروف أصبح الإخوان في وضع لا يحسدون عليه؛ فالحكومة تضيق عليهم وتصادر أنشطتهم - خاصة المتعلقة بقضية فلسطين كما سنرى في الفصل التالي- من جهة، والوفد من جهة أخرى يشن هجومًا شرسًا على الجماعة ومرشدها، موجهًا اتهامات لا حصر لها. كان منها اتهامهم باستغلال الدين والاشتغال بالسياسة، فضلاً عن التحرش المستمر بأعضاء الإخوان في أنحاء متفرقة من البلاد، واستخدام وسائل شتى كان الوفد يجيد استخدامها في مواجهة خصومه السياسيين، وكان من أهمها الإسهام في إحداث بعض الانقسامات داخل الجماعة، ويذكر في هذا الصدد أن الوفد قام بدور ملحوظ في تأجيج الخلاف الذي وقع بين أحمد السكري - نائب المرشد العام آنذاك- والبنَّا. ذلك الخلاف الذي أسفر عن فصل الأستاذ السكري والدكتور إبراهيم حسن من الجماعة.

وقد نظر البنَّا إلى الخلاف مع الوفد على أنه خلاف بين منهجين مختلفين، يمثل الإخوان أحدهما (وهو الإسلام) ويمثل الوفد الآخر (الفكر الغربي الوافد)، ولذلك فقد كان يؤكد- وهو يهدئ من ثورة الإخوان ورغبتهم في مواجهة الوافد ورد اعتداءاته- على أن المعركة بين الفريقين لم يحن وقتها بعد، وأنها « لن تكون معركة أشخاص ولكنها معركة أوضاع ودعوات، وستكون معركة المصحف وسيكون الحكم فيها كتاب الله. . »(٢). وكرر على

(١) انظر: نص خطاب المرشد العام إلى رئيس الوزراء، بالمصدر السابق، - ٥٢٦- ٢- ٧ ربيع الأول ١٣٦٧ - ١٨ يناير ١٩٤٨.

(٢) حسن البنَّا، أسلوب، ج أ م ى ٣٢٤-١-٣ رجب ١٣٦٦- ٢٣ مايو ١٩٤٧.

انظر أيضا: حسن البنَّا، ماذا يريدون منا وماذا نريد منهم، بالمصدر السابق، ٥٩٩-٢-٣ جمادى الآخرة ١٣٦٧- ١٢ إبريل ١٩٤٨.

أسماعهم ما سبق أن أعلنه مرات كثيرة، وهو أن الإخوان ليسوا حزبًا سياسيًا، «وأنهم لهذا ينظرون إلى الأحزاب السياسية نظرة واحدة تمنعهم من أن ينحازوا إلى واحد منها. . . »[1].

وفي سياق تفنيده لاتهامات الوفد للإخوان، ركز البنَّا كثيراً على تفنيد الاتهام بالعمل بالسياسة وانحراف الإخوان عن مهمتهم الدينية - كما روج الوفد في حملاته ضد الجماعة- فوجه إلى النحاس باشا خطابًا مسهبًا ذكره فيه بأن الإخوان يفهمون الإسلام كنظام شامل وأن السياسة جزء منه، و« أن الجهاد في سبيل حرية الوطن واستقلاله فرض على كل مسلم صادق» وأرجع أسباب خصومة الوفد للإخوان إلى سببين: **الأول** «أن رجال الوفد لا يزالون يفكرون بعقلية عام ١٩٢٠ فيقولون إن الأمة هي الوفد، والوفد هو الأمة، وإن الشعب قد منحه توكيلاً لا نقض فيه ولا إبرام ويسقطون من حسابهم ربع قرن في حياة هذا الوطن، تبدلت فيه الأرض غير الأرض (. . .) وانتقل إلى الدار الآخرة أكثر الوكلاء والموكلين. . . وظهرت أفكار ودعوات. . . (ومن ثم) فتفكير رجال الوفد تخلف عن ركب الحياة. . . » **والثاني** هو تسلل العناصر الشيوعية إلى صفوف الوفد، وقد حذر البنَّا من خطر الشيوعيين على الوفد نفسه وعلى المجتمع المصري كله بعد ذلك، وأكد أن « دعاة الشيوعية هم إصبع المستعمر الجديد الغريب» و«هم الذين يمشون بالنميمة بين الوفد والإخوان. . . »[2].

ومع اهتمامه بتفنيد الاتهام الأساسي - المشار إليه- الذي وجهه الوفد للإخوان، اهتم البنَّا أيضًا بتوجيه النقد لموقف الوفد المتهاون بخصوص القضية الوطنية بعد أن أخفقت جهود حلها في مجلس الأمن. وعاب عليه أن يصرف جهده في مهاجمة الإخوان وتجريح الأشخاص والسعي للوصول إلى كراسي الحكم، وأنه أهمل- نتيجة لذلك- الاهتمام بقضية الوطن، بل أصبح عاجزاً عن مجرد « القيام بدور أحزاب المعارضة كما يحدث في الدول الديمقراطية»[3]. ولم يفرق بينه وبين الحكومة في إهمال القضية الوطنية والتشبث بالحكم والبقاء فيه. وكانت الخلاصة أن البنَّا بدلاً من إلحاحه السابق على ضرورة توحيد الجهود وضم الصفوف للعمل

---

(١) انظر: نص الحديث الصحفي الذي أجرته مجلة المصور مع المرشد العام للإخوان، وأعادت نشره ج أ م ى - ٣٠٧-١-١٣ جمادى الآخرة ١٣٦٦- ٤ مايو ١٩٤٧.

(٢) انظر نص خطاب البنَّا إلى النحاس باشا، بالمصدر السابق، - ٣١٢-١- الأولى ٨ جمادى الآخرة ١٣٦٦-٩ مايو ١٩٤٧.

(٣) انظر المصدر السابق، نص الخطاب المشار إليه نفسه. انظر أيضا: حسن البنَّا، حول بيان الوفد وخطابه: كلام للتنوير يجب أن يقال، ج أ م ى ٤٢٦-٢-٧ ذو القعدة ١٣٦٦-٢٢ سبتمبر ١٩٤٧.

معًا، طفق مع بداية عام ١٩٤٨ يركز على فكرة «التميز»[١]، وعلى أساسها قسم القوى والتيارات السياسية إلى ثلاثة معسكرات «معسكر الحكومة ومن يناصرونها، ومعسكر الوفد ومن يشايعونه، ومعسكر الإخوان المسلمين ومن يؤمن بدعوتهم». وقدم رؤية نقدية للمعسكرين، الأول والثاني، فأكد أنهما «في الحقيقة مدرسة واحدة ولا خلاف بينهما في شيء (. . .) كلاهما لا يؤمن أبدًا في قرارة نفسه بحق هذا الوادي في الاستقلال والوحدة التامة (. . .) ولا يظن (أي منهما) أن هذا الوطن يستطيع أن يحيا عزيزًا كريما إلا في حضن حليف قوي (. . .) ونسوا ما فعل محمد علي في مصر مع الفارق البعيد بين العصرين، وكلاهما لا يؤمن بحق هذا الشعب في الحياة الدستورية الصحيحة وفي المعيشة الطيبة المريحة وفي المستوى الاجتماعي المتقارب المتكافل، وإنما وقع الخلاف بينهما لأمور شخصية بحتة»[٢].

أما المعسكر الثالث: وهم الإخوان، فقد دأب البنا على تذكيرهم بتميزهم وتفردهم وجداراتهم لقيادة العمل الوطني، وتحقيق التحرر والاستقلال والنهضة المنشودة، وأن مصدر تميزهم عن المعسكرين هو «في أصل الفكرة وأساس المنهج والغاية والوسيلة. . .» وأنهم «لا يقرون الحكومة على الجمود والرخاوة في علاج القضية الوطنية والفشل في الإصلاح الداخلي، كما لا يقرون الوفد على احتراف المعارضة واستخدام الأساليب السوقية التي لا تصدر إلا عن صبيان الشوارع لا عن زعماء الرجال»[٣].

وفي رسالته إلى الإخوان في سبتمبر ١٩٤٨ بمناسبة مرور عشرين عامًا على تأسيس الجماعة أعاد تذكيرهم بتمييزهم عن سائر الجماعات والتيارات الأخرى، وبالتبعات الثقال التي يفرضها هذا التميز عليهم، فقال: «اذكروا أيها الإخوان دائما أنكم الكتيبة المؤمنة التي انتهى إليها في العصر المادي المظلم بالشهوات والأهواء، واجب الدفاع عن كلمات الله ورسالاته، والمحافظة على أحكام شريعته ودعوة الإنسانية التائهة إلى الصراط المستقيم»[٤].

---

(١) يتلخص مضمون فكرة التميز التي طرحها البنا في «الدعوة للاستعلاء بالإيمان وعقيدة الإسلام مقابل دعوات الجحود والنكران، والدعوة إلى الفضيلة مقابل الدعوة إلى التحلل والرذيلة، والدعوة إلى الحرية والاستقلال مقابل الداعين إلى العبودية والاحتلال» ولمزيد من التفاصيل حول رؤيته تلك انظر:
- حسن البنا تميز، ج أ م ى - ٥١٩ - ٢ - ٢٧ صفر - ٩ يناير ١٩٤٨.
- حسن البنا، إلى أين؟ المصدر السابق، - ٥٦١ - ٢ - ١٧ ربيع الآخر ١٣٦٧ - ٢٧ فبراير ١٩٤٨.

(٢) حسن البنا، معسكرات ثلاثة وعلى الأمة أن تختار والكلمة لها، بالمصدر السابق، - ٥٦-٩٦ - ٢ - ٢٨ جمادى الأولى ١٣٦٧-٨ إبريل ١٩٤٨.

(٣) المصدر السابق، المقال نفسه.

(٤) انظر نص رسالة البنا إلى الإخوان المسلمين بمناسبة مرور عشرين عامًا على تأسيس أول شعبة للإخوان المسلمين، ج أ م ى - ٧٢٠ - ٣ (ملحق العدد الخاص) ٣ ذو القعدة ١٣٦٧ - ٦ سبتمبر ١٩٤٨.

وقد جاء حديث البنَّا عن « تميز » الإخوان متواكبًا، من جهة أخرى، مع قرار إعلان معركة المصحف الذي اتخذته الجماعة في مايو ١٩٤٨ - وقد سبقت الإشارة إليه- ومن جهة أخرى كان متسقًا مع مضمون تلك المعركة أيضًا. ومع كل هذا فقد كانت التداعيات السريعة للأحداث خلال عامي ١٩٤٧، ١٩٤٨، واتساع نشاط الجماعة وامتداده داخل وخارج مصر- وخاصة في فلسطين- وتوالي أحداث العنف التي شارك فيها بعض أعضاء من النظام الخاص، وفي ظل تدهور أداء وفعالية بقية القوى والتيارات السياسية في مصر في ذلك الحين، كل ذلك كان مهيئًا لإقدام الحكومة على حل جماعة الإخوان في ديسمبر عام ١٩٤٨ بإيعاز من القوى الأجنبية[(١)]. التي كانت تتابع تطورات الأحداث في مصر وتنظر بقلق بالغ إلى تصاعد نشاط الاتجاه الإسلامي الذي يقوده الإخوان المسلمون، خاصة بعد ظهور فعاليتهم في الحرب ضد العصابات الصهيونية في فلسطين.



(١) لمزيد من التفاصيل حول ملابسات قرار حل جماعة الإخوان وخلفياته ودور كل من فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية في صدور هذا القرار بسفرائها في القاهرة، انظر:
- ريتشارد ميتشل، الإخوان...، م. س. ذ، ترجمة أبو السعود، ص ١٤٨، ١٧٤. ويذكر الأستاذ صالح أبو رقيق في تعليقه على ذلك الكتاب ص (١٥٩) « أن السبب الحقيقي والخفي لحل الإخوان هو الروح الفدائية القوية التي ظهرت منهم في حرب فلسطين».

الفصل الثاني
حسن البنّا وقضية فلسطين

«قضية فلسطين هي قضيــة العالم الإسلامي بأسره، وهي ميزان كرامته، ومقياس هيبته وقوته. . . .» حسن البنّا - ١٩٣٨ «إن الإنجليز واليهـود لن يفهموا إلا لغة واحدة: هي لغة الثورة والقوة والدم. . .» حسن البنّا - ١٩٣٩ .

تمهيد:

كان اهتمام البنّا بقضية فلسطين واجبًا تفرضه «الأخوة الإسلامية»[١]. كما تفرضه عقيدة «الجهاد»[٢] باعتبارهما من أهم ركائز الفكر السياسي الإسلامي التي تنظم علاقات المسلمين الداخلية فيما بينهم من جهة، وتنظم علاقاتهم الخارجية مع غيرهم من الدول والقوى غير الإسلامية من جهة أخرى.

ولئن كان الإخوان المسلمون- بقيادة البنّا- قد سعوا لبذل الجهود وتقديم المساعدات لمعظم حركات التحرر من الاستعمار في العالم الإسلامي[٣] استجابة لنداء «الأخوة» و«الجهاد»؛ فإن قضية فلسطين قد نالت النصيب الأكبر من تلك الجهود، ويرجع ذلك إلى عدة اعتبارات:

أولها وأكثرها أهمية - من وجهة النظر الإسلامية- يتمثل في المكانة الخاصة التي تتمتع بها فلسطين في التصور الإسلامي؛ فهي أرض الأنبياء، وبها المسجد الأقصى الذي ورد ذكره بالقرآن الكريم وأسري إليه الرسول ﷺ، وهو أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين، وقد فتحها خليفة المسلمين عمر بن الخطاب، ويعتبر تاريخها منذ ذلك الفتح محوراً أساسيًا من المحاور التي تشكل حولها الوعي التاريخي للذهنية الإسلامية في إطار الصراع الحضاري بين الأمة الإسلامية والغرب.

---

(١) سبق أن أشرنا إلى تأثر البنّا بدعاة الجامعة الإسلامية باعتبارها رابطة سياسية مؤسسة على مفهوم الأخوة الإسلامية، راجع ما سبق في الباب الأول من هذا الكتاب وراجع أيضًا ما سبق في الباب الثاني حيث حُلِّلَ مفهوم الأخوة الإسلامية باعتباره جزءاً من البناء السياسي للبنّا.

(٢) سبق أيضا تناول وتحليل عقيدة الجهاد وارتباطها بقضية النهضة في العالم الإسلامي على ضوء التحدي الغربي في زمن الاستعمار.

(٣) انظر نبذة موجزة عن جهود الإخوان في معاونة حركات التحرر في العالم الإسلامي:
- ميتشل، الإخوان. . . ، ترجمة أبو السعود، ص ٣١٠-٣١٢ وخاصة تعليق الأستاذ صالح أبو رقيق بهامش ص ٣١٠.

أما ثانيها فيتعلق بنوعية الاستعمار الذي ابتليت به، فهو استعمار استيطاني له هُويَّة دينية «يهودية» وفي مشروع سياسي «صهيوني» يهدف إلى إنشاء دولة كبرى، تتميز بتلك الهُويَّة. ومن ثم لم تكن قضية فلسطين منذ نشأتها قضية جهاد من أجل الاستقلال فحسب - كغيرها من الأقطار الإسلامية- بل أيضًا من أجل المحافظة على الوجود المادي الذي يتهدده الخطر الصهيوني. كما لم تكن تخص فلسطين وحدها وإنما تخص العالم الإسلامي كله؛ عربيًا وغير عربي.

وأما ثالثها فهو تلك الرابطة الوثيقة -من منظور استراتيجي- بين مصر من جهة، وفلسطين- والشام بصفة عام - من جهة أخرى؛ فعبرة التاريخ تؤكد - بيقين- على أهمية تلك الرابطة بالنسبة للجهتين. إذ صار من البديهيات في هذا المجال أن الدفاع عن مصر وقناة السويس يبدأ من فلسطين على الأقل، والعكس صحيح أيضًا. وقد أدرك البنَّا- كما سنرى- تلك الاعتبارات وفقًا لمنطقه الخاص الذي حكمته عقيدته السياسية المستمدة من الأصول والمصادر الإسلامية كإطار مرجعي شامل، صاغ على أساسه رؤاه الفكرية وحدد مواقفه السياسية.

وفي هذا الفصل، سوف يحلل إدراك البنَّا لقضية فلسطين وأبعادها المختلفة وتصوره لوسيلة حلها. ثم نتناول، الجهود العملية التي بذلها الإخوان بقيادته في سبيل هذه القضية.



١

قضية فلسطين في تصور البنا

لقد نظر البنَّا إلى قضية فلسطين باعتبارها «قضية العالم الإسلامي بأسره، وأنها ميزان كرامته ومقياس هيبته وقوته»(١).

ومن مقالاته وأحاديثه وخطبه- الكثيرة - حول هذه القضية على مدى اثنتي عشرة سنة تقريبًا (١٩٣٦م- ١٩٤٨م) يمكن القول إنه استمد تصوره لها من ثلاثة مصادر أساسية: من القرآن الكريم وسيرة الرسول ﷺ، ومن وقائع التاريخ وعبره ودروسه، ومن أحداث الصراع التي عاصرها بين العالم الإسلامي والاستعمار الغربي، وقد ظهر كل ذلك بوضوح في مكونات تصوره للقضية من حيث خلفياتها الدينية والتاريخية، والأبعاد الدولية للخطر الصهيوني، وأيضًا من حيث تحديد وسيلة حلها. وبيان ذلك كما يلي:

١- الخلفية الدينية والتاريخية للقضية وأثرها في تصوره لها:

كان للجذور الدينية والخلفية التاريخية لقضية فلسطين أثر كبير في تصوره لها، وإدراكه لطبيعة الصراع بين أطرافها.

فمن الناحيتين الدينية والتاريخية تحتل أرض فلسطين، بما تضمه من مقدسات وما شهدته من حروب، مكانة مركزية لدى أصحاب الأديان السماوية الثلاثة. وضمن هذا الإطار كان من الطبيعي أن يسعى البنَّا لإلهاب المشاعر بحديثه عن «فلسطين قلب الشرق النابض، وموطن مقدسات مسلمة ومسيحية على السواء»(٢). واستعرض أيضًا تاريخها وخاصة ما يتعلق بفتحها في عهد عمر بن الخطاب الذي سلَّم مفاتيح القدس للبطريرك بعد أن أعطاه عهد الامان وأخذ عليه موثقًا «بأن لا يَسكُن بإيلياء (القدس) معهم أحد من اليهود»(٣).

---

(١) كرر البنَّا التأكيد على ذلك مرات كثيرة، وانظر الاقتباس المنصوص عليه فى نص المذكرة التي قدمها باسم المركز العام للإخوان المسلمين إلى رئيس وزراء إيران في أثناء زيارته لمصر سنة ١٩٣٨، مجلة النذير-١٥-١-، ١٠ رجب ١٣٥٧- وانظر نموذجًا آخر من مقالاته حيث أكد المضمون نفسه في أواخر حياته.

(٢) حسن البنَّا، من صور الخلود في كتاب الله: فلسطين والحبشة في آية واحدة، ج أ م س - ١١-٤-٤ ربيع الثاني ١٣٥٥ - ٢٣ يونيه ١٩٣٦.

(٣) حسن البنَّا من أيامنا البيض؛ على أسوار إيلياء، مجلة الشهاب، العدد الثاني غرة صفر ١٣٦٧- ١٤ ديسمبر ١٩٤٧.

وفي الوقت نفسه ركز البنَّا كثيرًا على التنديد بمزاعم اليهود في فلسطين، وهي التي تلخصها جملتهم المشهورة «ملك سليمان إسرائيل: من الفرات إلى النيل». وبينما كان يذكر بأن الشعب الفلسطيني «هو من سلالة الصحابة والفاتحين»(١). وبأن أرضها «قد روي ثراها بدماء عشرات الآلاف من صحابة نبينا محمد ﷺ»(٢)، كان أيضًا يعيد التذكير بما ورد في القرآن والسيرة النبوية عن صفات وأخلاق اليهود المرذولة، وعن تاريخهم في مناوأة الدعوة الإسلامية منذ بعثة الرسول ﷺ»(٣).

وإذا كان البنَّا قد دأب على الحديث عن تلك الجذور والخلفيات الدينية والتاريخية ليخدم بها وجهة النظر الإسلامية التي عبر عنها، والمواقف التي وقفها الإخوان بخصوص قضية فلسطين بصفة عامة، فليس معنى ذلك أنه كان يختزل القضية أو يتصورها على أنها صراع بين الإسلام واليهودية كما يزعم البعض(٤). بل إنه كان يميز بصرامة بين اليهودية كدين من ناحية، واليهود أتباع ذلك الدين وحركتهم الصهيونية السياسية الحديثة من ناحية أخرى.

فأما اليهودية كدين، فبما أنها - حسب ما أكده البنَّا كثيرًا - رسالة سماوية وأن «القرآن يثني على الأنبياء جميعًا؛ فموسى نبي كريم والتوراة كتاب كريم»، فكل مسلم «عليه أن يؤمن بكل نبي سبق وبكل كتاب نزل»(٥).

وأما اليهود ذاتهم، فقد التزم في نظرته إليهم - ابتداءً وانتهاءً - بما ورد في القرآن الكريم، وبما قرره فقهاء المسلمين بشأن أهل الكتاب «من اليهود والنصارى» وهو ما يتلخص في القول بأن لهم ما للمسلمين وما عليهم من حقوق وواجبات. وعلى ضوء ذلك أكد البنَّا «أن الجدال معهم يكون بالتي هي أحسن» وأن «التعامل يقوم على أساس المصلحة الاجتماعية والخير

---

(١) انظر: نص «خطبة المرشد العام للإخوان المسلمين في مؤتمر الأزهر للدفاع عن فلسطين» ج أ م ى - ٤٩٠ - ٢- ٢٤ المحرم ١٣٦٧ - ٧ ديسمبر ١٩٤٧.

(٢) انظر على سبيل المثال: حسن البنَّا، تفسير سورة التوبة، ج أ م س، ١٧٦ - ٥-١٥ نوفمبر ١٩٣٧
أيضا: حسن البنَّا، الله أكبر خربت خيبر، ج أ م ى - ٦٢٦ - ٣، ٥ رجب ١٣٦٧ - ١٤ مايو ١٩٤٨.

(٣) انظر مثلاً: حسن البنَّا، صناعة الموت، النذير - ١٨ - ١ -٢٢ شعبان ١٣٥٧.

(٤) من هؤلاء على سبيل المثال: عاصم الدسوقي: فكرة القومية عند الإخوان المسلمين ١٩٢٨-١٩٥٤، في كتاب «بحوث في التاريخ الحديث» (القاهرة، مطبعة جامعة عين شمس ١٩٧٦) ص ١٦٤ وانظر أيضًا: طارق البشري، الحركة. . ، م س ذ، ص ٢٥١.

(٥) انظر: حسن البنَّا، أصول الإسلام كنظام اجتماعي. . مجلة الشهاب العدد ٣ غرة ربيع الأول ١٣٦٧- يناير ١٩٤٨.

الإنساني»[1] فمن اعتدى عليها منهم - بعد ذلك- رددنا عدوانه بأفضل ما يرد به عدوان المعتدين وفي كتاب الله ﴿ لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [الممتحنة: ٨، ٩][2].

ونتيجة للاعتداءات المتكررة التي كان اليهود- ولا يزالون - يقومون بها على أهل فلسطين وخاصة منذ حوادث حائط المبكى والبراق سنة ١٩٢٩، وأيضًا تكوينهم عصابات مسلحة لشن تلك الاعتداءات، بات واضحًا أنهم ماضون على سُنَّة أسلافهم- في الغدر والخداع والتآمر . . . إلخ - وساعون إلى تحقيق حلمهم في إنشاء دولة إسرائيل الكبرى التي تبدأ من فلسطين. وإبان نشوب ثورة ١٩٣٦ أخذ البنَّا يركز على إبراز ما سبقت الإشارة إليه من صفات اليهود المرذولة ونوازعهم للشر، وما إلى ذلك مما يسمى «بالطابع القومي» الذي تتميز به جماعة أو أمة من الأمم.

وقد اعتمد بصفة أساسية على آيات القرآن الكريم التي تتحدث عنهم ليستخلص خصائص «طابعهم القومي» ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ﴾ [المائدة: ٨٢] ومن هذه الآية، استخلص البنَّا في ضوء سيرتهم في الماضي والحاضر «أنهم بناء آبائهم، أحلاس فتنة، ومواقد شرور، وطعام ثورات، يعادون الإيمان والمؤمنين، وينفرون من دعوة الخير (. . .) ويقفون حجر عثرة في سبيل التقدم البشري. . »[3].

وفي الفترة نفسها (١٩٣٦- ١٩٣٩) كانت صحافة الإخوان وخاصة مجلة النذير، تنشر العديد من الموضوعات- مقالات ودراسات - عن خطر اليهود على العالم الإسلامي بصفة عامة، وعلى مصر وفلسطين بصفة خاصة، وكذلك عن علاقتهم بالدول الاستعمارية وكيفية سيطرتهم على قادتها بالذهب والدعاية والدسائس[4] وكان غرض الإخوان من كل ذلك هو

(١) المصدر السابق، المقال نفسه.

(٢) حسن البنَّا، دعوتنا، ضمن مجموعة الرسائل. . . م س ذ، ص ٣٠ انظر أيضا رسالة نحو النور، م س ذ ص ٨٤، وكذلك: حسن البنَّا، السلام في الإسلام (م س ذ).

(٣) حسن البنَّا، منصور الخلود في كتاب الله: فلسطين والحبشة في آية واحدة(م س ذ).

(٤) انظر بهذا الخصوص الأعداد التالية من مجلة النذير في سنتها الأولى: ١، ٩، ١٣، ١٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤ وكذلك الأعداد التالية منها في سنتها الثانية: ٢، ٣، ١٢.

تنبيه الأذهان إلى خطر اليهود، باعتبارهم أعداء الأمة التاريخيين وأشد الناس كراهية للمسلمين.

وأما بالنسبة للصهيونية السياسية، فقد اكتشف البنَّا حقيقتها بشكل واضح بعد صدور قرار التقسيم سنة ١٩٤٧، وقبل الإعلان عن قيام دولة إسرائيل، ففي بيان وجهه إلى الشعوب العربية حذر من الخطر الصهيوني وقال: «إن الصهيونية . . ليست حركة سياسية قاصرة على الوطن القومي لليهود أو الدولة المزعومة بالتقسيم الموهوم، ولكنها ثمرة تدابير وجهود اليهودية العالمية، التي تهدف إلى تسخير العالم كله لحكم اليهود، ومصلحة اليهود وزعامة مسيح صهيون، وليست دولتهم الخيالية التي يعبرون عنها بجملتهم المأثورة (ملك سليمان إسرائيل من الفرات إلى النيل) في عرفهم إلا نقطة ارتكاز تنقض منها اليهودية العالمية على الأمة العربية دولة فدولة، ثم على المجموعة الإسلامية أمة بعد أمة، أما أمم الغرب في أوربا وأمريكا، فقد تكفل الذهب اليهودي، والإغراء الصهيوني بتوجيه زعمائها وحكامها حيث يريد»(١).

ويتضح من تلك الفقرة أن البنَّا ميز بين «اليهودية العالمية وبين «الصهيونية السياسية» ولكنه لم يتصور أنهما شيئان منفصلان تمامًا، إذ اعتبر أن الصهيونية هى رأس حربة اليهودية العالمية(٢) لتحقيق أطماعها. وبمعنى آخر فإن تمييزه بين «اليهودية العالمية» و» الصهيونية السياسية» هو تمييز وظيفي - إن جاز التعبير - حيث اليهودية العالمية هي الكيان الأصلي والأكبر، أما الصهيونية فهي أداته المنظمة لتحقيق أهدافه السياسية المشار إليها.

وفي إطار تصوره السابق، حذر البنَّا دومًا من خطورة المشروع الاستعماري التوسعي الذي تسعى إليه الصهيونية السياسية. وكانت قد بدأت تنفيذه في فلسطين- آنذاك- وصور ذلك الخطر في مقال كتبه سنة ١٩٣٦ - إبَّان ثورة فلسطين- بقوله: «إن اليهود في فلسطين خطر داهم على سياسة الشرق»(٣) العامة، لأن فلسطين قلب الشرق وموطن مقدسات مسلميه

---

(١) حسن البنَّا، بيان للشعوب العربية، ج أ م ى، ٦٢١ - ٣- ٣٠ جمادى الآخرة ١٣٦٧- ٩ مايو ١٩٤٨.

(٢) يختلف هذا التصور لعلاقة الصهيونية السياسية، باليهودية العالمية، عن تصورات أخرى كثيرة منها على سبيل المثال التصور الذي يقدمه روجيه جارودي إذ يرى أن الصهيونية السياسية - وهي التي ابتدعها تيودور هرتزل وأرسى نظامها عام ١٨٩٤- قد حرفت ما يسميه «بالصهيونية الدينية» وهي «لا علاقة لها بالسياسة» كما أنها أي الصهيونية الدينية من الناحية التاريخية «لم تلق قط معارضة من المسلمين، ولمزيد من التفاصيل حول رؤيته انظر:

- روجيه جارودي، ملف إسرائيل: دراسة للصهيونية السياسية (القاهرة: بيروت: دار الشروق الطبعة الأولى ١٤٠٣/ ١٩٨٣م) ص ٧ - ص ١١.

(٣) يُلاحظ أن مفهوم الشرق حتى قبل نهاية الحرب العالمية الثانية كان يقصد به العالم الإسلامي بصفة عامة وراجع ما سبق من هذا الكتاب حيث يوجد تفصيل وتحليل لهذا المفهوم وكيفية إدراك البنَّا له.

ومسيحييه، ودسائس اليهود السياسية غير منكورة، ومطامعهم في الوطن القومي غير محصورة، فهم لا يقتصرون على فلسطين، ولكنهم سَيَتَحَيَّفون الأرض من كل جانب، وهم خطر على وحدة العرب في الشرق لأنهم لا يعيشون إلا في جو التفريق، و[هم]خطرٌ داهم على أخلاق الشرق فهم قوم خلُقهم المال؛ باعوا منْ قبلُ آيات الله بثمن قليل، ولا يزالون يبيعون الأخلاق بثمن بخس. . »[(١)] وفي بيانه إلى الشعوب العربية سنة ١٩٤٨ حذر أيضًا من خطر المشروع السياسي الصهيوني على إمكانيات تحقيق التقدم الاقتصادي والاجتماعي في المنطقة العربية والإسلامية فقال «إنه لن تقوم في أية دولة صناعة ناجحة ولا تجارة رابحة، وستقضي المنافسة الصناعية والتجارية على كل أمل لهذه الأمم العربية والإسلامية في التقدم والنهوض، هذا فضلاً عن الفساد الاجتماعي الذي تحمل جراثيمه هذه الرؤوس- اليهودية - الطريدة من كل دولة، مما يشيع في هذه المجتمعات الكريمة أسوأ ما في الإباحية والإلحاد والتحلل، وكل خلق فاسد مرذول»[(٢)] وهذا الذي ذكره البنَّا واقع الآن بحذافيره لا يخفى أمره على أحد.

٢-الأبعاد الدولية للخطر الصهيوني (تحالف الاستعمار والصهيونية):

وقد حذَّر البنَّا- كما سلف - من الخطر اليهودي في فلسطين، ومن مشروع «الدولة» الذي تتولى العصابات الصهيونية تنفيذه. وبالإضافة إلى ذلك فقد أدرك أيضًا أن هذا الخطر ليس مصدره تلك العصابات فقط، بل إن هناك حلفًا يضم دول الاستعمار واليهودية العالمية (التي تمثلها تلك العصابات في فلسطين) وفيما يلي بعض الفقرات مما كتبه في هذا الصدد، سيتضح منها مدى إدراكه لذلك الحلف وأطرافه الرئيسيين:

في مذكرة أرسلها في ديسمبر ١٩٤٧ إلى أعضاء اللجنة السياسية للجامعة العربية أكد على أن قضية فلسطين «حلقة من حلقات سلسلة العدوان الاستعماري الظالم على الوطن العربي» وأنه قد صار على العرب والمسلمين جميعًا وعلى الجامعة العربية «اعتبار الصهيونية مبدأ هدامًا شديد الخطورة على الأوطان العربية (. . .) وإشعار الدول التي ناصرت الصهوينية هذه المعاني من السخط بكل الوسائل الممكنة. . . »[(٣)].

---

(١) حسن البنَّا، من صور الخلود. . . (م س ذ).

(٢) حسن البنَّا بيان للشعوب العربية (م س ذ).

(٣) ذكر البنَّا من تلك الوسائل «المقاطعة» و«سلب حق الإقامة في ديارنا من رعايا تلك الدول» و« سحب امتياز شركاتها. . . إلخ، انظر: حسن البنَّا، إلى السادة الأكرمين أعضاء اللجنة السياسية للجامعة العربية، ج أى م ى - ٤٩٢-٢-٢٦ المحرم ١٣٦٧ - ٩ ديسمبر ١٩٤٧.

وفي حديث له بالإذاعة المصرية يوم ١٠ يونيه ١٩٤٨ قال «إن اليهود يريدون أن يقيموا بالخيانة السافرة والقوة القاهرة والعصابات الغادرة دولاً فاجرة، معتمدين على مطامع الدول الاستعمارية وتقلُّبات السياسة الدولية ومحالفة من لا ضمير لهم من رجال السياسة وعبيد الجاه والمال» (١) وأكد المعنى نفسه في مقال تال فقال إن الأمة الإسلامية تواجه «عصابات الصهيونية. . . ومن ورائها اليهودية العالمية الفاجِرة، ومعها دول الكفر وأمم الاستعمار الظالمة المعتدية الباغية»(٢).

ومع تصاعد الاعتداءات الإجرامية للصهاينة عقب إعلان قيام دولتهم، صور البنَّا حقيقة التحالف الغربي الصهيوني بقوله: «إن اليهود قد جندت لهم الحضارة الغربية العصرية كل قواها لتجمع شتاتهم وتقذف بهم إلى أرض السلام لتحولها بأعمالهم الإجرامية إلى قطعة من الجحيم»(٣).

ولم يكن إسراع الولايات المتحدة في الاعتراف بدولة الصهاينة أمرًا مفاجئًا بالنسبة للبنَّا في ضوء إدراكه للحلف الاستعماري الصهيوني، الذي تأكد لديه بإسراع الاتحاد السوفيتي أيضًا بالاعتراف بها. ففي مقال كتبه في تلك الظروف، قارن بين تحالف القوى الأجنبية المعادية للمسلمين في الماضي، واستمرار ذلك التحالف في الحاضر وقال: «اليوم تتألب اليهودية العالمية والمسيحية الاستعمارية والشيوعية الإلحادية على الإسلام والعرب، دولهم وأممهم وشعوبهم»(٤).

وبرغم أن وعيه بأطراف ذلك التحالف قد اكتمل على النحو السابق مع إعلان قيام دولة الصهاينة، إلا أنه كان واعيًا منذ البداية- منذ ثورة فلسطين سنة ١٩٣٦ على الأقل- بأن الخطر الصهيوني لا يقتصر على فلسطين وحدها بل يمتد ليشمل العالم الإسلامي جميعه بعد أن يدمر» وحدة العرب»(٥) ويُحبط أية محاولة «للنهضة» في المنطقة.

وعلى ضوء تطور القضية منذ صدور وعد بلفور سنة ١٩١٧ إلى الإعلان عن قيام الدولة الصهيونية في مايو ١٩٤٨، تكشفت المواقف الحقيقية للقوة والهيئات الدولية من تلك

(١) حسن البنَّا، صورة من الماضي، (نص حديثه الإذاعي المشار إليه ومنشور)، ج أ م ى - ٦٥٠- ٣-٣ شعبان ١٣٦٧- ١١ يونيه ١٩٤٨.

(٢) حسن البنَّا، الطريق من هنا، بالمصدر السابق- ٦٨٩-٣-٢٣ رمضان ١٣٦٧-٣٠ يوليه ١٩٤٨.

(٣) حسن البنَّا، من علامات الساعة، المصدر السابق- ٧٠٩- ٣-١٩ شوال ١٣٦٧- ١٩٤٨/٨/٢٤.

(٤) حسن البنَّا، محنة، بالمصدر السابق- ٧٣٦- ٣، ١١ ذو القعدة ١٣٦٧- ٢٤ سبتمبر ١٩٤٨.

(٥) انظر: حسن البنَّا، من صور الخلود في كتاب الله. . ، (م س ذ).

القضية. وقد استطاع البنَّا بتلك المواقف أن يحدد الأطراف الرئيسة في الحلف الاستعماري الصهيوني. ولم يتوان - كلما واتته الفرصة- عن فضح تلك الأطراف والتنديد بها ودعوة العرب والمسلمين إلى اتخاذ إجراءات صارمة في مواجهتهم، وبعد قراءة عدد كبير من مقالات ومذكرات ورسائل وبيانات للبنَّا بهذا الخصوص اتضح لنا، أن الأطراف الرئيسة لذلك الحلف- حسب وجهة نظره- هي: اليهودية العالمية، والدول الاستعمارية، وهيئة الأمم المتحدة. وفيما يلي تفصيل وتحليل رؤيته لكل منها:

أ - اليهودية العالمية ورأس حربتها الصهيونية السياسية، وقد سبق تحليل رؤيته لهما وللعلاقة بينهما.

ب - الدول الاستعمارية وعلى رأسها بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، ثم الاتحاد السوفيتي.

أما بريطانيا، فتحالفها لم يكن فى حاجة إلى دليل منذ صدور وعد بلفور «الذي كشف عن تواطؤ الإنجليز مع اليهودية العالمية»[1] حسب قول البنَّا وتأكيده المستمر على ذلك في ضوء مواقفها المساندة للاعتداءات الصهيونية على أهل فلسطين. ففي مناسبات كثيرة كان ينبه الإنجليز أنفسهم، بتبرم الإخوان واحتجاجهم على مواقف بريطانيا وتحالفها مع الصهيونية. ومن ذلك على سبيل المثال، ما جاء في برقية أرسلها إلى المندوب السامي البريطاني سنة ١٩٣٨ قال: «إن السلطات البريطانية نعتبرها المسؤولة الوحيدة عن هذه الفظائع- التي يرتكبها اليهود بسبب تسليحها لليهود وتسامحها معهم في الوقت الذي علقت فيه على المشانق عشرات العرب لأسباب تافهة»[2]. وفي مذكرة قدمها إلى رئيس وزراء إيران في أثناء زيارته لمصر سنة ١٩٣٩ ذكر «أن الكابوس اليهودي جاثم على صدر بريطانيا يحركها كما يشاء ولن تغير بريطانيا خطتها إلا إذا رأت من المسلمين موقفًا حازمًا»[3] وكان يناشد رئيس الوزراء الإيراني بالعمل على تحقيق التضامن الإسلامي لمواجهة الخطر الصهيوني في فلسطين.

وهكذا استمر في توجيه الإدانة إلى بريطانيا لمواقفها من القضية الوطنية المصرية من ناحية، ولتأييدها وتحالفها مع اليهود من ناحية أخرى، وسجل ذلك في عدد كبير من المقالات والبرقيات، منها على سبيل المثال البرقية التي بعث بها في إبريل ١٩٤٨ إلى رئيس وزراء مصر

(١) حسن البنَّا، بيان للشعوب العربية (م س ذ).

(٢) انظر: نص تلك البرقية في مجلة النذير- ٨ - ١، ٢٠ جمادى الأولى ١٣٥٧.

(٣) انظر نص تلك المذكرة بمجلة النذير، وقد سبقت الإشارة إليها.

والأمين العام للجامعة العربية والسفير البريطاني بالقاهرة أعلن فيها احتجاج الإخوان على الاعتداءات الصهيونية الوحشية وندد «بالتآمر الدنيء بين الإنجليز والصهيونية»(١) .

أما تحالف الولايات المتحدة الأمريكية مع الصهيونية فقد تنبه إليه البنَّا قرب انتهاء الحرب العالمية الثانية، عندما بدأت أمريكا تظهر كقوة عظمى متحالفة مع بريطانيا على مسرح السياسة الدولية. وبدأ ساستها يصرحون بتشجيع فكرة الوطن القومي لليهود في فلسطين، وفتح باب الهجرة أمامهم إليها، وكان ذلك يتردد في الحملات الانتخابية للحزبين الجمهوري والديمقراطي إبان انتخابات الرئاسة الأمريكية سنة ١٩٤٤/ ١٩٤٥، وقد احتج البنَّا باسم الإخوان المسلمين على تلك التصريحات فأبرق إلى وزير أمريكا المفوض في القاهرة منددًا بتحالف بلاده مع الصهيونية ومؤكدًا أن أمريكا بذلك «تزيد المشكلة تعقيدًا وتستفز أربعمائة مليون مسلم»(٢) .

وعلى ضوء مواقف الحكومة الأمريكية من مسألة هجرة اليهود، وقرار التقسيم وإعلان قيام إسرائيل. . . إلخ تأكد بما لا يدع مجالاً لأدنى شك ذلك التحالف الصهيوني - الأمريكي - البريطاني. وتكشف لنا البرقيات والمقالات والمذكرات التي كتبها البنَّا إبان تلك الأحداث عن إدراكه العميق لذلك التحالف، وسنعرض لهذه النقطة بمزيد من التفصيل والتحليل بعد قليل.

وأما بالنسبة للاتحاد السوفيتي، فقد ظل البنَّا يحسن الظن بمواقفه المعلنة المؤيدة لحق الشعوب في التحرر من الاستعمار والانعتاق من الإمبريالية. . . إلخ. وكان يدعم هذا الظن، الموقف الإيجابي الذي وقفه المندوب الروسي فى مجلس الأمن في أثناء عرض قضية مصر سنة ١٩٤٧(٣) . بيد أن موقف الاتحاد السوفيتي من قضية فلسطين وتأييده للصهيونية واعترافه بإعلان دولتهم وسماحه بهجرة اليهود إلى فلسطين وخذلانه لقضايا العرب والمسلمين في التحرر الفعلي من الاستعمار، كل ذلك أقنع البنَّا بأن تلك الدولة هي في صف التحالف

---

(١) انظر صورة من تلك البرقية، ج أ م ى - ٦١١ - ٢، ١٦ جمادى الآخرة ١٣٦٧ - ٣٠ إبريل ١٩٤٨. وسيأتي مزيد من التفاصيل عن موقف البنَّا والإخوان من تحالف بريطانيا مع الصهيونية وذلك في الصفحات التالية.

(٢) انظر نص البرقية التي أرسلها البنَّا إلى وزير أمريكا المفوض بالقاهرة ج أ م ن ش - ١٧ - ٢، ٢٣ شعبان ١٣٦٣ - ١٢ أغسطس ١٩٤٤.

(٣) انظر على سبيل المثال: حسن البنَّا. بيان وقرار، ج أ م ى (م س ذ) وقد حفلت أعداد تلك الجريدة اليومية خلال فترة عرض قضية مصر على مجلس الأمن بالعديد من الأخبار والموضوعات التي كانت تنشرها على صفحتها الأولى تبين موقف الاتحاد السوفيتي المؤيد لقضية مصر ولا يخفى أن هذا السلوك السوفيتي كان في سياق الحرب الباردة آنذاك.

الغربي الاستعماري/ الصهيوني، وخلص إلى أن أطراف الحلف الدولي - غير الرسمي- الموجه ضد الأمة الإسلامية يضم «اليهودية العالمية، والمسيحية الاستعمارية، والشيوعية الدولية»(١) وفي بيانه بمناسبة احتفال الإخوان بمرور عشرين عامًا على تأسيس أول شعبة لهم ذكر صراحة أن مواقف الاتحاد السوفيتي من قضية فلسطين وقضايا العرب والمسلمين بصفة عامة هي التي كشفت للإخوان عن حقيقة تحالفه مع الغرب ومن ثم فقد غيروا نظرتهم إليه(٢).

جـ- هيئة الأمم المتحدة، وقد سبقت الإشارة إلى أن البنَّا كان متشككًا فيها منذ نشأتها، ثم هاجمها ووصفها بأنها ساحة لممارسة «النفاق الدولي» في أثناء عرض قضية مصر على مجلس الأمن وقد سبق بيان ذلك.

وفي الفترة نفسها كانت هيئة الأمم تصدر القرار تلو الآخر بخصوص فلسطين (قرار التقسيم في نوفمبر ١٩٤٧، وقرار الهدنة الأولى، والاعتراف بإسرائيل... إلخ) وإضافة إلى ذلك كان السكرتير العام للأمم المتحدة ورئيس مجلس الأمن دائبين على الإدلاء بالتصريحات المتحيزة للصهيونية دون أي اعتبار لما يجب أن يكونا عليه من الحياد التام، الأمر الذي دفع البنَّا إلى لفت نظرهما إلى خطئهما في ذلك، كما ندد بهما وبهيئة الأمم المتحدة(٣). ورسخ في ذهنه أنها ليست سوى مظلة لإضفاء طابع الشرعية الدولية على الظلم الاستعماري / الصهيوني الواقع بالعرب والمسلمين، فقد «أتاحت للمؤامرة الظالمة التي مثلتها الصهيونية أن تتم متقمصة أشخاص مندوبي دول المطامع والأهواء صغيرها وكبيرها، ومأجوري السياسة وتجار الأصوات ورعاديد الضمائر والقلوب»(٤).

وفور صدور قرار التقسيم عن الجمعية العامة في نوفمبر ١٩٤٧، ناشد البنَّا الحكومات العربية والإسلامية «أن تنسحب فوراً من هذه الهيئة التي انتحرت بيدها وسجلت على نفسها العجز

(١) حسن البنَّا، محنة، ج أ م ى، ٧٢٦- ٣- (م س ذ) انظر أيضا:
- حسن البنَّا، صوت الشعب، بالمصدر السابق - ٦٣٥- ٣، ١٦ رجب ١٣٦٧ - ٢٥ مايو ١٩٤٨.

(٢) انظر نص «بيان المرشد العام للإخوان المسلمين في المؤتمر الصحفي الذي عقده بدار المركز العام للإخوان بمناسبة مرور عشرين عامًا على تأسيس أول شعبة للجماعة، ج أ م ى - ٧١٩- ٣ ذو القعدة ١٣٦٧- ٥ سبتمبر ١٩٤٨.

(٣) انظر نص البرقية التي أرسلها في فبراير ١٩٤٨ إلى ترجيفي لي السكرتير العام للأمم المتحدة، ج أ م ى ٢٥١، ٦ ربيع الثاني ١٣٦٧- ١٦/ ٢/ ١٩٤٨. انظر أيضا: حسن البنَّا، صوت الشعب، (م س ذ).

(٤) حسن البنَّا، نداء من المركز العام للإخوان المسلمين إلى العرب المسلمين عامة، وإلى شعب وادي النيل والإخوان خاصة، ج أ م ى - ٤٨٥- ٣-١٨ المحرم ١٣٦٧ - ١ ديسمبر ١٩٤٧.

وخراب الذمة وفساد الضمير»[1] ومما تجدر ملاحظته أن دعوته للانسحاب من الأمم المتحدة بسبب موقفها من قضية فلسطين، قد جاءت مباشرة بعد أن وجه دعوة مماثلة لمقاطعتها بسبب موقفها من قضية مصر في أثناء عرضها على مجلس الأمن. ولعل هذا مما أكد يقينه بفقدان الأمل في المؤسسة الدولية التي كانت لا تزال في بداية عهدها، كما عمق إحساسه بخطورة الحلف الاستعماري - الصهيوني واتساعه. وعلى ذلك لم يكن بد- حسب وجهة نظره - من الجهاد المقدس.

٣- تصوره لحل القضية:

ويشتمل تصوره لحل القضية على جانبين أساسيين: الأول هو المتعلق بوسيلة الحل، والثاني هو المتعلق بكيفية معالجة المشكلات المعقدة المرتبطة بها أو الناجمة عنها مثل مشكلة هجرة اليهود، واللاجئين العرب، ووضع اليهود المدنيين من أهل فلسطين، والموقف من الأقلية اليهودية في البلاد العربية وخاصة في مصر آنذاك. . إلخ. ونظرًا لأن تلك المشكلات قد نشأت - أو تطورت - مع تطور أحداث قضية فلسطين، حتى تبلورت بشكل واضح بعد الإعلان عن قيام الدولة الصهيونية، فقد جاءت تصورات البنَّا لكيفية علاجها مرتبطة بكل مرحلة من مراحل تطورها، واشتملت تصوراته بهذا الصدد أيضًا على رؤية لمستقبل فلسطين المحررة المستقلة، وسوف نعرض لهذا كله بشيء من التفصيل في الصفحات التالية.

أما بالنسبة لوسيلة حل القضية، فالمقصود بها تحديد أداة التعامل مع العدو المتمثل بشكل مباشر في العصابات الصهيونية. ويمكن القول إن البنَّا منذ البداية - وإبان ثورة فلسطين الكبرى (١٩٣٦/ ١٩٣٩) على وجه التحديد - لم يتصور بديلاً عن «الجهاد المسلح» أسلوبًا وحيدًا يستخدم لمواجهة تلك العصابات. والأدلة - القولية والعملية- على ذلك كثيرة، فضلاً عن تأييده ثورة فلسطين واشتراك الإخوان فيها- كما سيأتي بيانه- أعلن البنَّا في مذكرة وجهها إلى محمد محمود باشا رئيس وزراء مصر سنة ١٩٣٨، «إن الإنجليز واليهود لن يفهموا إلا لغة واحدة هي لغة الثورة والقوة والدم»[2] وتوالت بعد ذلك نداءاته بالاستعداد للجهاد المقدس في فلسطين، وقد نَشبَت الحرب العالمية الثانية، وكان البنَّا يعتقد كما سبق، أنها ستتيح فرصة نادرة لنيل الحقوق والتحرر من الاستعمار بكافة أشكاله، فاتخذ خطوة كبيرة في تلك الأثناء استعدادًا لخوض الجهاد ألا وهي إقدامه على تأسيس التنظيم الخاص سنة ١٩٤٠ كنواة لجيش التحرير الإسلامي كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

(١) المصدر السابق، النداء المشار إليه نفسه.

(٢) انظر نص تلك المذكرة: مجلة النذير - ٢٥- ٢ -١١ ربيع الآخر ١٣٥٨.

وعقب صدور قرار التقسيم في نوفمبر ١٩٤٧، عقد البنَّا اجتماعًا للهيئة التأسيسية للإخوان في ٦ مايو ١٩٤٨ واتُّخذَت عدة قرارات بشأن فلسطين على ضوء التطورات التي كانت جارية على أثر صدور ذلك القرار. وكان من تلك القرارات «إعلان حالة الجهاد المقدس ضد اليهودية المعتدية واليهودية العالمية»[(١)].

وبرغم أن الجهاد – حسب رؤية البنَّا- كان الوسيلة لحل القضية الوطنية المصرية، كما هو وسيلة حل قضية فلسطين- إذ إن كلاً منهما يمثل «جزءًا من الوطن الإسلامي (الذي) يجب تحريره من كل سلطان أجنبي» – إلا أن ثمة اختلافًا أساسيًا بين الحالتين من حيث التطبيق العملي للجهاد، ففي حالة القضية المصرية لم يكن البنَّا يرفض استخدام الوسائل السلمية والتدرج من التفاوض إلى المقاطعة... إلخ – مع الاحتفاظ باليقين الجازم بأن الجهاد المسلح لا بديل عنه – أما في حالة فلسطين فلم يكن يرى سوى الجهاد المسلح مباشرة لأنه – حسب رأيه – لا يوجد «طرف» آخر في القضية كما كان الحال بالنسبة لقضية مصر «فليس اليهود طرفًا آخر في القضية وإنما هم نزلاء مغتصبون جاءوا تحت حماية الحراب وفي ظل المخادعة إلى أرض ليست لهم... ولا يعرف العرب هؤلاء اليهود ولا يعترفون بهم...»[(٢)] ويبدو أيضًا أن الجذور الدينية والخلفيات التاريخية لقضية فلسطين كان لها تأثير كبير في حسم قرار الجهاد المسلح مباشرة، بل ذهب البنَّا إلى ما هو أبعد من ذلك إذ كان يتصور أن هذا الجهاد الذي أحيته قضية فلسطين سيكون مقدمة لإعادة توحيد «الأمة الإسلامية قاطبة»[(٣)].



(١) انظر: قرارات الهيئة التأسيسية، ج أ م ى، – ٦٢١- ٣، ٣٠ جمادى الآخرة ١٣٦٧- ٩ مايو ١٩٤٨.

(٢) حسن البنَّا، كلمة الأسبوع، مجلة النذير – ٢٧ – ١، ١٢ شوال ١٣٥٧.

(٣) لمزيد من التفاصيل حول رؤيته بهذا الصدد انظر: حسن البنَّا، الدرس الذي نستفيده من الحالة العالمية، مجلة النذير – ١٤ ٢ – (م س ذ).

٢
الإخوان المسلمون وقضية فلسطين
(١٩٣٦ - ١٩٤٨م)

اشتملت جهود البنَّا والإخوان في سبيل فلسطين على ثلاثة مجالات أساسية : أولها هو التعبئة والإعداد للقضية ، ونقصد بذلك ما قاموا به من جهود للتعريف بها وتعبئة المشاعر استعداداً للجهاد في سبيلها ، وثانيها يتمثل في القيام بتقديم الاقتراحات والبرامج العملية لحل القضية بصفة عامة ، ولمعالجة المشكلات الفرعية التي نجمت عنها وارتبطت بها بصفة خاصة . أما ثالثها فهو القيام بالمشاركة الفعلية في الجهاد ضد العصابات الصهيونية على أرض فلسطين .

وقد سلفت الإشارة إلى أن ما قدمه الإخوان من برامج واقتراحات في هذا المجال ، حددته - من حيث التفاصيل - طبيعة الظروف والمتغيرات التي مرت بها القضية في الفترة التي نبحثها (١٩٣٦ - ١٩٤٨) ولذلك فسوف تُحَلَّل حسب تسلسل ظهورها زمنيا فى سياق تلك الظروف ، وضمن المجالين الأساسيين المذكورين وهما : «التعبئة والإعداد» و«المشاركة في الجهاد» .

أولاً: جهود الإخوان في التعبئة والإعداد لقضية فلسطين

بدأت إرهاصات اهتمام البنَّا بقضية فلسطين منذ السنوات الأولى لتأسيسه جماعة الإخوان . ففي مقال كتبه سنة ١٩٢٩ أشار إلى تصاعد الخطر اليهودي في فلسطين ، في سياق تنديده بالهجمة الاستعمارية آنذاك على مختلف أقطار العالم الإسلامي ، ومما قاله في ذلك : «إن اليهود تتنبه مطامعهم أمام غفلة المسلمين»(١) . وفي مقال آخر سنة ١٩٣١ عبر عن عدم رضائه عن ردود فعل المسلمين في مواجهة التحدي الاستعماري لأنها «لم تزد على كتابة الاحتجاجات» وأكد على أن هذا لا يكفي بل لا يصلح «لأن الخصم هو الحكم» في مختلف الأقطار ومنها فلسطين حيث «أمة تزاحم إخوانًا لنا على معايشتهم في أوطانهم ، وتقيم خطتها على طرد ذوي الأملاك إلى الصحراء والاستحواذ على أملاكهم بالقوة»(٢) .

---

(١) حسن البنَّا، الجهاد في سبيل الله ومنزلته في الإسلام. مجلة الفتح ، ٣٢-٣-١٣ شعبان ١٣٤٧ ، ٢٤٣ يناير ١٩٢٩ .

(٢) حسن البنَّا ، واجب العالم الإسلامي أمام ما نزل به . . . بالمصدر السابق ، ٢٥٥-٥ ، ٢ صفر ، ١٣٥٠ - ١٩٣١ ، (م س ذ).

وفي الوقت الذي تصاعد فيه الخطر الصهيوني إلى درجة أدت إلى ثورة فلسطين الكبرى (١٩٣٦ - ١٩٣٩) كانت جماعة الإخوان في نمو مطرد من حيث حجمها ومجالات نشاطها، وأصبحت قضية فلسطين في بؤرة اهتمام البنّا فكريًا وعمليًا على ما ظهر من الجهود المختلفة التي قام بها الإخوان للتعبئة والإعداد لهذه القضية. وفيما يلي تحليل تلك الجهود:

١- التعريف بالقضية في إطارها الإسلامي:

لقد وجه البنّا الإخوان إلى القيام بحملات متتابعة للتوعية بقضية فلسطين[١]، والتحذير من الخطر الذي يهددها ويهدد مستقبل الأمة الإسلامية كلها. وقد أخذت تلك الحملات صورة شبه منتظمة خاصة مع نشوب ثورة ١٩٣٦. واستخدمت عدة أساليب للتعريف بالقضية ولفت الأنظار إليها؛ منها إلقاء الخطب أيام الجمعة عن فلسطين، وتوزيع المنشورات والكتيبات التي تهاجم الإنجليز وتفضح مواقفهم الممالئة لليهود، وتوجيه النداءات وعقد الاجتماعات والمؤتمرات لشرح أبعاد القضية [٢].

وكان أول نداء وجهه البنّا في ٢٥ صفر ١٣٥٥/١٦ مايو ١٩٣٦ - مع بداية الثورة - «من أجل فلسطين»[٣] وعلى إثر النداء عُقد اجتماع عام بدار الإخوان، ناشد فيه البنّا المجتمعين باسم الواجب الإنساني والنجدة الإسلامية التي تفرضها رابطة الأخوة أن يمدوا يد المساعدة إلى إخوانهم المجاهدين في فلسطين، وتكونت «اللجنة المركزية لمساعدة فلسطين» لتقوم بتنفيذ الاقتراحات التي طرحت في الاجتماع وكان من بينها «نشر نداء من اللجنة إلى الأمة المصرية والمسلمين عامة، وإرسال برقيات احتجاج إلى المندوب السامي في مصر وفلسطين، وإرسال برقية إلى فضيلة المفتي أمين الحسيني بصفته رئيسًا للجنة العربية العليا...» وعلى إثر ذلك أيضًا، وجه البنّا خطابات إلى كل من الأمير عمر طوسون وغبطة الأنبا يؤنس بطريرك الأقباط

---

(١) انظر: محمود عبد الحليم، الإخوان...، م س ذ، ١/ ٨٨ - ٩٧ حيث يروي ذكرياته عن توجيهات المرشد العام للإخوان للقيام بإلقاء الخطب في المساجد أيام الجمع حول قضية فلسطين وتنبيه الناس إلى الخطر اليهودي.

(٢) انظر: حيث توجد روايات متعددة حول قيام الإخوان باستخدام تلك الرسائل، المرجع السابق، ١/ ١٧٣- ١٨٢

وانظر أيضا: محمد حامد أبو النصر، حقيقة الخلاف بين الإخوان المسلمين وعبد الناصر (القاهرة: انترناشيونال برس، لى، ت) ص ٤٥. وفي مقابلة أجراها المؤلف مع الأستاذ/ أبو النصر أكد على أن فلسطين في بؤرة اهتمام الإخوان وقال: «هي جزء من وطني واليهود سرقوه» ويتفق تعبيره عن فلسطين بأنها جزء من الوطن، مع مفهوم البنّا للوطن كما سبق بيانه. وانظر أيضا:

- كامل إسماعيل الشرف، الإخوان السملمون في حرب فلسطين (غير مبين مكان النشر، ب ت) ص ٤٢.

(٣) انظر: نص هذا النداء، ج أ م س، ٦ - ٤، ٢٨ صفر ١٣٥٥ - ١٩ مايو ١٩٣٦.

الأرثوذكس، والحاج أمين الحسيني، كما أبرق إلى السيد عوني عبد الهادي السكرتير العام للجنة العربية العليا بالقدس[1].

وفي إطار جهود التعريف بالقضية أيضًا، استُخْدمت الصحافة والقيام بالمظاهرات. ففي سنة ١٩٣٧ نظم الإخوان مظاهرات طافت بالقاهرة والأقاليم في ذكرى وعد بلفور للتعبير عن رفضهم له والاحتجاج على السياسة البريطانية التي تحابي اليهود على حساب العرب. أما مجلة النذير الأسبوعية، (بدأت في الصدور من ٣٠ مايو ١٩٣٨ واستمرت حتى ١٦ أكتوبر ١٩٣٩) فقد دأبت على نشر المقالات والأخبار الخاصة بفلسطين على نحو مكثف، وحذرت كثيرًا من هجرة اليهود المستمرة إلى فلسطين واستيطانهم بها وتسرب أرضها إليهم من أيدي العرب.

وقد غطت أحداث الحرب العالمية الثانية على غيرها من القضايا التي كانت مثارة قبل نشوبها، وسرى ذلك إلى حد كبير على قضية فلسطين، إلا أنها عادت إلى بؤرة الاهتمام محليًا ودوليًا باقتراب الحرب من نهايتها، وكان الإخوان المسلمون في مقدمة القوى السياسية المصرية اهتمامًا بها؛ حيث كرست لها جانبًا كبيرًا من جهودها كما سنرى بعد قليل.

ولا شك أن جهود البنَّا والإخوان في مجال التعريف بالقضية قد أسهمت في إظهار الهُوِيَّة الإسلامية لقضية فلسطين، والتأكيد عليها، وبث الوعي بها لدى القطاعات العريضة من الجماهير، حيث كان من السهل على الإخوان الوصول إلى تلك الجماهير بالهيكل التنظيمي للجماعة الذي انتشرت فروعه في كافة أنحاء البلاد من ناحية، وبسهولة لغة الخطاب السياسي الذي وجهوه لتلك الجماهير من ناحية ثانية.

وكان كل من مفهوم «الوطن الإسلامي» الذي شرحه البنَّا مرارًا وتكرارًا ومفهوم «الأخوة الإسلامية» - بوصفه آصرة سياسية تجمع المسلمين في مختلف الأقطار برباط العقيدة الواحدة - هما الركيزتان الأساسيتان اللتان استندت إليهما الجهود المذكورة في التعريف بقضية فلسطين. إذ ظهر هذان المفهومان في معظم مواد الحملات الدعائية التي قام بها الإخوان في هذ المجال، مثل المقالات والكتيبات والخطب والاجتماعات وبرقيات الاحتجاج. وساعد الطابع الديني الخاص لفلسطين على نجاح تلك الحملات في حشد التأييد لها سواء بجمع التبرعات أم بالتطوع للجهاد في ساحات القتال.

ولم يتردد البنَّا في التأكيد على أهمية الاستناد إلى المفهومين المشار إليهما في التعريف

(١) انظر: حسن البنَّا، مذكرات الدعوة والداعية. . ، م س ذ، ص ٢١١- ٢١٥ حيث أورد جوانب من أعمال الاجتماع المشار إليه، كما أرفق نصوص بعض الخطابات التي أرسلها إلى الشخصيات المذكورة أو تسلمها منهم.

بالقضية وحشد الجهود من أجلها، ولم يأبه لحجة القائلين بأن ذلك قد لا يُرضي المسيحيين أو قد يغضب الإنجليز الذين يحتلون أقطاراً عديدة من العالم الإسلامي، بل إنه عمد إلى دعوة المسيحيين مباشرة للمشاركة في الجهود المبذولة من أجل فلسطين، فوجه النداء السابق ذكره إلى «شعب الإخوان المسلمين بالقطر المصري. . وإلى مواطنينا المسيحيين الأعزاء» من أجل «فلسطين المجاهدة» وناشدهم جميعا بقوله: «إن وطنكم لا تنتهي حدوده بحدود مصر، بل تمتد إلى كل شبر أرض فيه مسلم يقول لا إله إلا الله، وإن قلوبكم التي تخفق لمصر وتحنو عليها وتعمل لها بحكم البر بالوطن يجب أن تخفق لفلسطين وتحنو عليها وتعمل لها بحكم الدين والجوار والإنسانية والوطن معا»(١). وقد حرص دائمًا على أن يخاطب المسيحيين في كثير من احتجاجاته ونداءاته(٢) التي كان يستنفر بها الهمم لمواجهة اليهود في فلسطين، وفي ذلك مغزى مهم بالنسبة لرؤيته لما يجب أن يكون عليه موقف المسلمين والمسيحيين أمام العدو المشترك الذي يهدد مقدساتهم معًا.

غير أنه لم يكن يعتمد فقط على قوة الولاء «لمفهوم الوطن» الذي تحدده العقيدة والأخوة الإسلامية بطريقة مجردة، بل إنه سعى أيضًا إلى استنفار هذا الولاء بالتحذير من المخاطر العملية التي تنطوي عليها أطماع اليهود والصهيونية في فلسطين، فبيّن أن تلك الأطماع تهدد وحدة العرب، التي هي نواة الوحدة الإسلامية، كما أنها سوف تترك جرحًا غائرًا في رابطة الأخوة الإسلامية إذا أقيمت الدولة الصهيونية، وسوف تئد أية محاولة للنهضة، وفوق كل هذا ستشكل بالنسبة لمصر بالذات، خطراً داهمًا لن يفرق بين مسلم ومسيحي. ففي عام ١٩٣٨ حذر المصريين من أن عدم مساندة الثورة في فلسطين يعني أنهم «سيضطرون إلى أن يدفعوا عن أنفسهم في المستقبل غائلة الخطر اليهودي الصهيوني بعد أن ترسخ قدمه على قيد خطوات من الحدود المصرية»(٣) وفي اجتماع غير عادي للجمعية العمومية للإخوان برؤساء المناطق ومراكز الجهاد سنة ١٩٤٥ ذكر أن من صميم المطالب الوطنية من وجهة نظر الإخوان

(١) حسن البنّا بيان رئيس الحكومة ج أ م ى - ٣١٥-١-٢٢ جمادى الآخرة ١٣٦٦- ١٨ مايو ١٩٤٧، انظر أيضا: حسن البنّا، نحن أنفسنا، بالمصدر السابق، - ٣١٩-٢٧ جمادى الآخرة ١٣٦٦- ١٨ مايو ١٩٤٧.

(٢) انظر على سبيل المثال: نص المذكرة التي أرسلها البنّا إلى السفير البريطاني بالقاهرة، مجلة النذير- ٣-١-٤ ذو القعدة ١٣٥٧ انظر أيضًا: نص «خطبة المرشد العام للإخوان في مؤتمر الأزهر للدفاع عن فلسطين سنة: ١٩٤٧، م س ذ، وانظر كذلك نص بيانه إلى الشعوب الإسلامية (مايو ١٩٤٨) م. س. ذ.

(٣) حسن البنّا، أول الغيث، تفتيش دار الإخوان المسلمين بالقاهرة ومصادرة كتاب النار والدمار في فلسطين مجلة النذير - ٩ - ١، ٢٧ جمادى الأولى ١٣٥٧ وفي هذا المقال هاجم الاحتلال البريطاني أيضًا.

«أن تؤمن حدودها الشرقية بحل قضية فلسطين حلًا يحقق وجهة النظر العربية، ويحول دون تغلب اليهود على مرافق هذه البلاد . . .» وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في معرض تحليل رؤيته للقضية الوطنية المصرية التي أكد أن قضية فلسطين لا تقل عنها أهمية في نظر الإخوان.

وفي ضوء جهود التعريف بالقضية وأهميتها على النحو السابق، كان البنَّا والإخوان يمهدون لها بجهود أخرى في إطار عملية التعبئة والإعداد، تمثلت في تكثيف القوة والاستعداد للجهاد.

٢- الإعداد للجهاد والتبشير بالنصر:

لقد بدأ البنَّا مع نشوب ثورة فلسطين (١٩٣٦) يحض على الاستعداد للجهاد في ساحات القتال، وقد سبقت الإشارة إلى أن العمل على إحياء فريضة الجهاد كان محورًا ثابتًا لديه منذ بداية تكوينه لجماعة الإخوان، وعندما نَشبَت ثورة فلسطين، نظر إليها على أنها «ثورة مباركة»[(١)] وبيَّنَ أن من بركاتها أنها أعادتَ «الجهاد» إلى الواقع من جديد، وحيا «جهاد الشباب الفلسطيني العربي حول الحرم المقدس» وذكر أنهم يحسنون «صناعة الموت»[(٢)]. وأن أسرار هذه الصناعة موجودة في آيات القرآن التي تحض على الشهادة في سبيل الله.

وأعلن – إبان الثورة أيضًا – أن الإخوان المسلمين «سيبذلون أرواحهم وأموالهم في سبيل بقاء كل شبر من فلسطين إسلاميًا عربيًا حتى يرث الله الأرض ومن عليها»[(٣)]. وعلى هذا المنوال حفلت صحافة الإخوان، قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، بالموضوعات التي تستحث الهمم للاستعداد لخوض الجهاد ضد اليهود المعتدين على جزء من الوطن الإسلامي، وعلى أخوة في العقيدة هذا من جهة، كما حفلت من جهة ثانية بالموضوعات التي تستعرض تاريخ اليهود وتذكر بمؤامراتهم ضد الرسول ﷺ ومكائدهم في عصر الخلفاء، واستمرارهم في ذلك إلى العصر الحديث، وكان الهدف من مثل تلك الموضوعات التحذير من خطر اليهود، وتعبئة المشاعر ضدهم «ولدفع كيد اليهود وبغضهم ورده إلى نحورهم» وعلى سبيل المثال، فقد خصصت صحيفة الإخوان النصف شهرية عقب انتهاء الحرب العالمية مباشرة، أحد أعدادها بأكمله لقضية فلسطين «كما استمرت بعد ذلك في نشر المقالات عن الجهاد وقوائم التبرعات لتجهيز الكتائب استعدادًا له في فلسطين».

---

(١) حسن البنَّا، صناعة الموت، مجلة النذير – ١٨-١-٢ شعبان ١٣٥٧.

(٢) المصدر السابق، المقال نفسه.

(٣) حسن البنَّا انظر نص المذكرة التى بعثها إلى السفير البريطانى بشأن فلسطين ومفتيها الأكبر، مجلة النذير – ٣٠ – ١ – ٤ ذو القعدة ١٣٥٧.

أما البنَّا نفسه، فكثيرًا ما ناشد العرب والمسلمين عامة، والإخوان المسلمين خاصة، بأن يكونوا على أهبة الاستعداد للجهاد ومساعدة فلسطين. واعتمد في ذلك اعتمادًا كبيرًا على آيات القرآن الكريم التي تتحدث عن اليهود وعن سيرتهم مع الرسول ﷺ. وقد وجد في هذين المصدرين معينًا لا ينضب لجأ إليه لتعبئة المشاعر وتأجيجها بالعداء ضدهم، وبحب الموت في سبيل الله، والأمثلة على ذلك مما كتبه كثيرة، سواء قبل الحرب العالمية أم بعدها.

فعلى سبيل المثال، ناشد المسلمين في أثناء ثورة فلسطين بأن يساعدوا أهلها وقال: «أشعروا اليهود في كل مكان أنكم عليهم غاضبون واعلموا أن ذلك أضعف الإيمان ليس وراءه من الإيمان حبة خردل»[1] وقام أيضًا بتعزيز أواصر التعاون مع القيادات الفلسطينية، فكانت أول بعثة للإخوان المسلمين سنة ١٩٣٥ إلى فلسطين وسوريا ولبنان، حيث قابل مبعوثا الإخوان (عبد الرحمن الساعاتي وأسعد الحكيم) السيد أمين الحسيني مفتي فلسطين، وقد تبادل المفتي الرسائل مع البنَّا حول القضية وتنسيق التعاون بينهما لتعبئة الجهود من أجلها»[2].

وبعد انتهاء الحرب العالمية، ظهر بوضوح تواطؤ بريطانيا وأمريكا مع اليهود والصهيونية لتحقيق أطماعهم في فلسطين، فكتب البنَّا موضحًا موقف الإخوان من هذا التواطؤ واختار لمقاله عنوانًا مؤثرًا في هذا السياق وهو «هبي ريح الجنة» وذكر أنه عبارة عن «نصيحة للذين يناصرون الصهيونية اليهودية ويريدون أن يغتصبوا حق العرب المقدس في وطنهم الغالي فلسطين» ولم تكن النصيحة سوى تبشيرهم باستعداد المسلمين للموت شهداء في سبيل فلسطين، فقال «نصارح إنجلترا وأمريكا واليهود والصهيونيين معًا (. . .) أنه إذا كان اليهود في فلسطين قد أعدوا عدتهم من ذخيرة وسلاح وتجهزوا للعدوان الصارخ، فإن هناك ملايين من المصريين ومن العرب ومن المسلمين يتضرعون إلى الله في سجودهم أن يرزقهم الشهادة في سبيله وألا يكون موتهم هكذا حتف أنوفهم كما يموت البعير. . .»[3] وأخذ يتحدث من جديد عن «فن الموت» فقد سبق له أن تحدث عن صناعته» إبان ثورة فلسطين وذكر «أن الظلم الإنجليزي والصهيوني آنذاك لم يجد ما يطفئه إلا الدم» وأن هذا الظلم نفسه قد أصبح بعد الحرب «واضحًا كاشرًا عن نابه لا فلسطين وحدها ولكن الأمة العربية والإسلامية جميعًا حتى

(١) حسن البنَّا، مشاهدات ج أ م س، ١١-٤-٢٣ جمادى الأولى ١٣٥٥ - ١١ أغسطس ١٩٣٦.
(٢) لمزيد من التفاصيل انظر: حسن البنَّا، مذكرات الدعوة والداعية. . .، م ي ذ، ص ٢١١- ٢١٥.
(٣) حسن البنَّا، هبي ريح الجنة، ج أ م ن ش - ٢٨-٣، ١٨ ذو القعدة ١٣٦٤ - ٣ نوفمبر ١٩٤٥.

لم يعد ينقذ منه كذلك إلا الدم (. . . .) ولن ينجي المسلمين اليوم، إلا أن يعودوا إلى فلسفة القرآن في فن الموت، ويتلقونه على أنه فن، وفن جميل حقًا. . . »[1].

وبرغم احتدام القضية الوطنية المصرية، وقضية فلسطين في الفترة نفسها التي أعقبت الحرب العالمية، إلا أن البنَّا لم يقصر جهوده على واحدة منها، وتوزعت جهود الجماعة بين القضيتين. وكان عاما ١٩٤٧ و١٩٤٨ قد شهدا ذروة احتدامهما، وقمة نشاط الإخوان في الوقت نفسه. فلم يمنعهم انشغالهم بقضية مصر وهي تعرض أمام مجلس الأمن، عن الاستجابة لنداء الهيئة العربية العليا لفلسطين، الذي وجهته للشعوب العربية والإسلامية لتظهر شعورها نحو فلسطين يوم ١٨ من ذي القعدة ١٣٦٦ - ٣ أكتوبر ١٩٤٧. فقرر مكتب الإرشاد «عقد اجتماعات كثيرة وإلقاء خطب عامة لتأييد قضية فلسطين في دور الإخوان والمساجد، وأخذ البيعة على المجتمعين على الجهاد بالدم والمال في سبيل إنقاذ فلسطين المقدسة»[2].

وتوالت نداءات البنَّا بالجهاد، والتأكيد على أن النصر سيكون للمجاهدين، فبعد إعلان قرار التقسيم في نوفمبر ١٩٤٧ هتف في مؤتمر الأزهر بالجهاد المقدس من أجل فلسطين وقال «لئن كنا قد تراخينا في الماضي عن حقنا ولم نستعد له الاستعداد المسلح كما فعلت الجمعيات اليهودية الصهيونية، فذلك لأنه كان عندنا بقية من أمل في الضمير العالمي (. . .) أما الآن وقد فجعنا في كل هذه الآمال وكفرنا بهذا الإيمان بهذه الحكومات الجاحدة المضللة؛ حكومات الغرب ودوله، فإننا بحمد الله نملك من القوة المادية والمعنوية ما نصل به إلى النصر إن شاء الله»[3].

وكانت إشارته السابقة إلى ضرورة الاستعداد المسلح إعلانًا عما كان الإخوان قد بدأوه سرًا قبل ذلك في ١٩٤٦»[4]. حيث قامت وحدات من الجهاز الخاص للجماعة آنذاك بجمع كميات كبيرة من الأسلحة المتخلفة عن الحرب العالمية الثانية في صحراء مصر الغربية،

---

(١) حسن البنَّا، فن الموت ج أ م ى - ٩٠ - ١، ١٩ رمضان ١٣٦٥ - ١٦ أغسطس ١٩٤٦.

(٢) انظر نص خطبة المرشد العام في مؤتمر الأزهر للدفاع عن فلسطين (م س ذ).

(٣) حسن البنَّا بيان رئيس الحكومة ج أ م ى - ٣١٥-١-٢٢ جمادى الآخرة ١٣٦٦ - ١٨ مايو ١٩٤٧، انظر أيضًا: حسن البنَّا، نحن أنفسنا، بالمصدر السابق، - ٣١٩-٢٧ جمادى الآخرة ١٣٦٦ - ١٨ مايو ١٩٤٧.

(٤) حسب رواية الأستاذ محمود الصباغ في كتابه، حقيقة التنظيم الخاص. . ، م س ذ، ص ٣٢٠ ورواية الصباغ حول هذا الموضوع ذات أهمية كبيرة نظرًا لأنه كان عضوًا قياديًا بالنظام الخاص آنذاك وكان يتولى الإشراف على جمع الأسلحة من الصحراء الغربية وتسليمها إلى الشهيد عبد القادر الحسيني، وقد شهد بذلك سماحة المفتي أمين الحسيني في قضية السيارة الجيب انظر نص شهادة سماحته في قضية السيارة الجيب: **أقوال كبار الشهود** وحوادث التعذيب (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ب ت) (٥-١٦).

بالإضافة إلى ما كان يجمعه رؤساء مناطق تنظيم الإخوان في جميع أنحاء القطر بهدف تسليح «جيش الجهاد المقدس» الذي قاده الشهيد عبد القادر الحسيني. وعندما جاءت حكومة النقراشي الثانية كانت على علم بما يقوم به الإخوان من جمع السلاح للفلسطينيين وسمحت لهم بالاستمرار في عملهم بفضل وساطة الجماعة العربية والهيئة العربية العليا لفلسطين.

وإضافة إلى إمداد المجاهدين بالسلاح، قام الإخوان- في إطار جهودهم للإعداد للجهاد- بتدريبهم عسكريًا، وأشرف على ذلك «الصاغ محمود لبيب، وكيل جماعة الإخوان للشئون العسكرية الذي سافر إلى فلسطين، وأخذ يباشر تنفيذ برنامجه الذي أعده لتدريب التشكيلات العسكرية الفلسطينية. ولكن لم تمض إلا فترة قصيرة حتى فطنت حكومة الانتداب البريطاني إلى هذه المحاولة. فأمرت الصاغ محمود لبيب. بمغادرة البلاد[1] ومع هذا فقد استمرت عمليات التسليح والتدريب حتى حرب ١٩٤٨ وظلت الهيئة العربية تتسلم شحنات الأسلحة من الإخوان حتى أواخر تلك السنة حسب ما جاء بشهادة الحاج أمين الحسيني في قضية السيارة الجيب.

وكان البنَّا فى سنة ١٩٤٨ قد دعا جميع قيادات النظام الخاص بالقاهرة والأقاليم ليعقد معهم اجتماعًا في منزل عبد الرحمن السندي، قائد النظام آنذاك، في فبراير. وأخبرهم في ذلك الاجتماع عن عزمه على التوجه للقتال في فلسطين» مع كل من يتطوع معهم من الإخوان المسلمين حتى النصر أو الشهادة[2] إيذانًا ببدء المشاركة الفعلية في الجهاد المسلح على أرض فلسطين، وأكد في الوقت نفسه أن الجهاد في فلسطين هو «الجهاد الأكبر»[3] في (تلك) الظروف بالذات، وعلى الشعوب العربية والإسلامية «البذل والإنفاق لإنقاذ عروبة فلسطين المهددة بالطغيان الصهيوني والمؤامرة الاستعمارية الغادرة» على حد قوله.

وبالإعلان عن قيام الدولة الصهيونية نَشبَت الحرب، وكانت قوات الإخوان المسلمين قد وصلت إلى الميدان قبل نشوبها- كما سيأتي- وبرغم إدراكه لاتساع حجم المؤامرة وتعدد الأطراف المشاركة فيها- من دول الاستعمار وأنظمة الحكم العربية المتحالفة معها- إلا أنه استمر في شحذ العزائم وتحبيب الاستشهاد في سبيل الله إلى النفوس، ومؤكدًا أن يوم النصر آت لا ريب فيه، ليربط به على قلوب المجاهدين.

(١) محمود الصباغ، حقيقة. . ، م س ذ، ص ٣٢٨.

(٢) حسن البنَّا بيان رئيس الحكومة ج أ م ى - ٣١٥-١-٢٢ جمادى الآخرة ١٣٦٦- ١٨ مايو ١٩٤٧، انظر أيضًا: حسن البنَّا، نحن أنفسنا، بالمصدر السابق، - ٣١٩-٢٧ جمادى الآخرة ١٣٦٦- ١٨ مايو ١٩٤٧.

(٣) حسن البنَّا حديث الجمعة: الجهاد الأكبر (وجاهدوا في الله حق جهاده) ج أ م ى - ٥٤٣-٢، ٢٦ ربيع الأول ١٣٦٧- ٦ فبراير ١٩٤٨.

فدأب على تذكيرهم بأنهم يخوضون جهاداً ضد اليهود وأن لهم- أي اليهود- يومًا «كيوم خيبر»[1] وأن «النصر مع الصبر» ومن أشمل الأقوال التي ناشد بها المسلمين في هذا الصدد قوله: «أيها المسلمون. . . يا من ترددون في آذانكم وأعيادكم الله أكبر الله أكبر. . لا تهنوا ولا تحزنوا ولا تيأسوا ولا تقنطوا ولا تسكنوا فإن الأرض لله ليست لأمريكا ولا روسيا ولا لإنجلترا ولا لفرنسا، يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين. لا للغادرين ولا لروسيا ولا للباغين بغير الحق. فاطمئنوا إلى وعد الله الذي لا يخلف، واعبدوه ولا تشركوا به شيئًا واستقيموا إليه. . واجمعوا كلمتكم. . وتبينوا منهاجكم. . ثم لا يهولنكم بعد ذلك أن تتألب دول الطغيان عليكم، أو تتجمع قوتهم ضدكم فإن الله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون. . . »[2] وقارن بين ضياع الأندلس واحتمال ضياع فلسطين وخلص إلى أن كارثة فلسطين ستكون «أقسى وأفظع. . . ففلسطين قلب أوطاننا وفلذة كبد أرضنا وديارنا، وحجر الزاوية في جامعاتنا وكياننا، فكيف نتصور أن يكون وطنا لغيرنا؟ أو تقام فيها دولة وصفها القرآن بأنها أشد الناس عداوة لنا؟»[3] وعلى ضوء كل ذلك كان يقول للإخوان «سنحترف القتال في فلسطين إلا أن يحال بيننا وبينه»[4].

وذهبت كتائب الإخوان المجاهدين إلى فلسطين واتخذت الهيئة التأسيسية للإخوان في اجتماعها يوم ٦ مايو ١٩٤٨ عدة قرارات كان منها «إعلان حالة الجهاد المقدس ضد اليهودية المعتدية واليهودية العالمية»[5]. ولم تكن هذه هي المرة الأولى التي يشارك فيها الإخوان بالجهاد المسلح، فقد سبق أن شاركوا في الثورة ١٩٣٦، كما لم يكن القتال هو المساعدة الوحيدة التي قدموها، فقد أسهموا بجهود أخرى تمثلت في إعانة المنكوبين وجمع التبرعات واتخاذ المواقف السياسية الحازمة وتقديم برامج عملية لحل المشكلات التي ارتبطت بالقضية، وسنوالي تحليل تلك الجهود في الجزئية التالية:

(١) لمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال: حسن البنّا، الله أكبر خربت خيبر، ج أ م ى - ٦٢٦- ٣-، ٥ رجب ١٣٦٧- ١٤ مايو ١٩٤٨.

(٢) حسن البنّا، حديث الجمعة: الله أكبر. . . ولله الحمد، ج أ م ى - ٩٥-٣، اول شوال ٦٣٧ ٦ أغسطس ١٩٤٨، ويلاحظ أن معظم أحاديث الجمعة التي كتبها بانتظام في الجريدة اليومية كانت تدور حول معاني الشهادة في سبيل الله وفضل الجهاد والمجاهدين، والحض على التطوع من أجل فلسطين بالذات.

(٣) حسن البنّا، هبي ريح الجنة، ج ا م ى - ٤٩٥- ٢، ٢٩ المحرم ١٣٧٦ - ١٢ ديسمبر ١٩٤٧.

(٤) من مقابلة مع الدكتور أحمد العسال- عضو جماعة الإخوان المسلمين منذ الأربعينيات، وقد تتلمذ على يد الشيخ حسن البنّا.

(٥) انظر نص قرارات الهيئة التأسيسية للإخوان المسلمين، ج أ م ى - ٦٢١- ٣، ٣٠ جمادى الآخرة ١٣٦٧- ٩ مايو ١٩٤٨.

ثانيًا: جهود الإخوان السياسية والحربية في سبيل فلسطين

يوجد انطباع سائد في معظم الكتابات التي عرضت لجهود الإخوان المسلمين في سبيل فلسطين، يتلخص في أن تلك الجهود تنحصر في قيامهم بإرسال كتائبهم المتطوعة للجهاد على أرض فلسطين خلال عامي ١٩٤٧ و١٩٤٨ وأن تلك الكتائب قد أبلت بلاءً حسنًا في القتال ضد العصابات الصهيونية اليهودية.

والحقيقة أن مشاركة الإخوان في الجهاد المسلح تمثل جانبًا فقط من جهودهم في هذه القضية، وإن كان هو الجانب الأكبر أهمية في سياق التطورات التي مرت بها فلسطين في أواخر الأربعينيات. أما الجوانب الأخرى- والتي لم تحظ باهتمام يذكر حتى الآن- فهي تشمل الجهد السياسي المتواصل والدعم الاقتصادي والاجتماعي للقضية الفلسطينية والفلسطينيين الذين أضيروا من جراء الاعتداءات اليهودية- الصهيونية وأصبحوا «لاجئين» وتفاقمت مشكلاتهم بتفاقم الخطر الصهيوني وقيام الدولة اليهودية في سنة ١٩٤٨.

ونظراً لأن مشاركة الإخوان المسلحة في معارك فلسطين حظيت باهتمام كبير، فسوف يُركَّز هنا في الجوانب الأخرى من جهودهم السياسية والاقتصادية، ثم نخلص إلى أهم الدلالات الفكرية والسياسية لتلك الجهود بما فيها المشاركة في الجهاد المسلح. وقد ارتبطت تلك الجهود جميعها بتطورات القضية منذ ثورة سنة ١٩٣٦ ومن ثم فسوف نتناولها ونحللها في سياق الظروف والملابسات التي أحاطت بها في مرحلتين أساسيتين مرت بهما القضية: الأولى من سنة ١٩٣٦ إلى سنة ١٩٣٩ أي قبل نشوب الحرب العالمية. والثانية من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٤٨ أي بعد الحرب وإلى قيام الدولة اليهودية ونشوب حرب فلسطين، ثم اغتيال الشيخ حسن البنَّا بعد فترة وجيزة في ١٢ فبراير ,١٩٤٩

١- الإخوان وثورة فلسطين (١٩٣٦- ١٩٣٩):

كانت ثورة سنة ١٩٣٦ استمراراً لجهاد الشيخ عز الدين القسام[1] الذي استشهد في إحدى معاركه مع العصابات الصهيونية في ٢٠ نوفمبر سنة ١٩٣٥. وقد رأى الشيخ أن الانتداب

(١) هو الشيخ محمد عز الدين بن عبد القادر القسام (١٣٠٠- ١٣٥٤ = ١٨٢٢- ١٩٣٥م) من أصل سوري، وكان والده الشيخ عبد القادر القسام رئيس الطريقة القادرية الصوفية بمنطقة جبلة من أعمال اللاذقية. درس الشيخ عز الدين بالأزهر ثم عاد إلى مسقط رأسه ليقاتل الفرنسيين الذين احتلوا سوريا، ثم انتقل إلى فلسطين حيث تعاون مع المفتي الحاج أمين الحسيني، وكانت صلة الشيخ القسام قوية بالشبان المسلمين في مصر وعُيِّن رئيسًا لفرع جمعية الشبان المسلمين بحيفا، وختم حياته بإعلان الجهاد واستشهد ١٩٣٥. انظر: =

البريطاني وعمليات الاستيطان اليهودية في فلسطين انتهاك لسلامة دار الإسلام وأفضى به ذلك إلى الإفتاء بأن الجهاد أصبح فرض عين ملزمًا للأفراد بأشخاصهم، فنهض لأداء الفريضة ونال الشهادة.

وفي مصر نهضت الجمعيات الإسلامية لتأييد الثورة الفلسطينية ومساندتها، وفي مقدمتها جماعة الإخوان المسلمين التي شاركت بإرسال عدد قليل من المجاهدين للقتال هناك في ذلك الحين وذلك بالقياس إلى حجم مشاركتها الكبير بعد ذلك في حرب ١٩٤٨»[١]. ولعل السبب في هذا يرجع إلى اختلاف الظروف التي أحاطت بالإخوان وبقضية فلسطين ذاتها في أواسط الثلاثينيات عنها في نهاية الأربعينيات.

على أن الإسهام الأساسي للإخوان في ثورة ١٩٣٦ تمثل في بذل جهود كبيرة في التعبئة لمساندة الثورة معنويًا وماديًا. فتكونت في ١٩٣٦ اللجنة المركزية لمساعدة فلسطين بدار الإخوان، ورأسها البنَّا نفسه، لتقوم بتلقي التبرعات وإرسالها إلى اللجنة العربية العليا بالقدس»[٢]، وأفتى البنَّا بجواز صرف جزء من زكاة المال لإعانة مجاهدي فلسطين»[٣] كما ناشد غبطة الأنبا يؤنس بطريرك الأقباط الأرثوذكس بأن يقوم بإمداد بناء فلسطين بما تبقى من أموال لجنة مساعدة الأحباش وأن يدعو المحسنين من المصريين (الأقباط) للتبرع لهذا الفرض»[٤].

وكانت أهم المشكلات التي ظهرت إبان الثورة مشكلة هجرة اليهود إلى فلسطين، ومشكلة تسرب أراضي البلاد إلى أيديهم. وقد تنبه الإخوان لهاتين المشكلتين وحذروا من خطورتهما على مستقبل فلسطين. ففي المؤتمر الإسلامي الأول الذى دعا إليه البنَّا وعقد في سنة ١٩٣٧، قدم الإخوان تصورهم لمواجهة المشكلتين فاقترحوا إنشاء» صندوق عالمي إسلامي أو شركة

= - الأعلام للزركلي ٦/ ٢٦٧، ٢٦٨، وانظر أيضا نبذة عن جهاد الشيخ عز الدين القسام الكتاب التالي:
- زهير مارديني، فلسطين والحاج أمين الحسيني (بيروت: دار اقرأ، الطبعة الأولى ١٤٠٦- ١٩٨٦) ص ٨١- ٨٣.

(١) انظر حول هذا الموضوع: إسحق موسى الحسيني، م س ذ، ص ١٣١، أيضا: كامل الشريف، الإخوان. . .، م س ذ، ص ٤٢ وقد كشف سماحة المفتي أمين الحسيني عن مشاركة الإخوان بأنفسهم في جهاد سنة ١٩٣٦ وذلك في شهادته في قضية السيارة الجيب انظر، نص شهادته، م س ذ، ص٥.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر: حسن البنَّا، من أجل فلسطين المجاهدة الباسلة: نداء من مكتب الإرشاد، ج أ م س (م س ذ).

(٣) انظر: حسن البنَّا، الزكاة ومجاهدي فلسطين، مجلة النذير- ٢٧-٢، ٦ رجب ١٣٥٨.

(٤) انظر نص رسالة البنَّا إلى غبطة الأنبا يؤنس حول هذا الموضوع، ج أ م س - ٧-٤، ٥ ربيع الأول ١٣٥٥- ٢٦ مايو ١٩٣٦.

لشراء أرض فلسطين المستغنى عنها (من أصحابها) . . حتى لا تتسرب إلى أيدي اليهود فيصير لهم حق الملكية فيقوى مركزهم ويزيد عددهم»[1].

وأما بخصوص مشكلة هجرة اليهود فقد تقدموا بمذكرة في سنة ١٩٣٩ إلى رئيس الحكومة المصرية آنذاك- علي ماهر باشا- طالبوا فيها بإيقاف الهجرة اليهودية القانونية إيقافًا تامًا وأخذ اليهود المهربين بأقصى الشدة حتى تظل الغالبية في فلسطين عربية»[2].

وقد سعت بريطانيا- صاحبة الانتداب على فلسطين- لإيجاد حل للقضية الفلسطينية تحت ضغط الثورة فأرسلت لجنة عرفت «باللجنة الملكية البريطانية» برئاسة اللورد بيل لبحث القضية، فانتهت إلى تقديم مشروع بتقسيم فلسطين سنة ١٩٣٧ إلى ثلاثة أقسام «دولة يهودية . . . ودولة للعرب . . . وقسم آخر يبقى تحت سيطرة بريطانيا مباشرة»[3]. وقد أعلن الإخوان رفضهم لهذا المشروع وأكد البنّا أنه يعني» القضاء على حقوق العرب كلها ولن يخطر ببال عربي واحد أن يفكر فيه فضلا عن أن يقبله»[4]. كما رفض الإخوان الحل الذي تقدمت به بريطانيا فيما عرف بالكتاب الأبيض سنة ١٩٣٩ ووصفه البنّا بأنه «كتاب مشئوم»[5].

وكان من نتائج تلك المواقف والجهود التي قام بها الإخوان لمساندة ثورة فلسطين، أنها أدت إلى إثارة الصدام بينهم وبين الإنجليز من ناحية، وبينهم وبين الحكومات المصرية من ناحية أخرى. وقد وقع الصدام بالفعل لأول مرة- وإن كان بصورة رمزية- عندما صادرت الحكومة المصرية كتاب «النار والدمار في فلسطين» الذي كان الإخوان يوزعونه ليكون جزءًا من حملاتهم لفضح السياسة البريطانية في فلسطين وتواطئها مع اليهود ضد العرب. وكان الدرس المهم الذي لفت البنّا نظر الإخوان إليه في ذلك الحين على إثر مصادرة الكتاب هو «أن دعوتهم

(١) انظر: قرارات المؤتمر الإسلامي الأول سنة ١٩٣٧ أعيد نشرها في: ج أ م ى العدد الممتاز ورد بعد العدد ٧١٩ بمناسبة مرور عشرين عامًا على تأسيس جماعة الإخوان (م س ذ).

(٢) انظر: نص «مذكرة الإخوان المسلمين إلى رفعة رئيس الوزراء» مجلة النذير- ٣٥-٢، ١٠ رمضان ١٣٥٨.

(٣) حسن البنّا بيان رئيس الحكومة ج ا م ى - ٣١٥-١-٢٢ جمادى الآخرة ١٣٦٦- ١٨ مايو ١٩٤٧، انظر أيضًا: حسن البنّا، نحن أنفسنا، بالمصدر السابق، - ٣١٩-٢٧ جمادى الآخرة ١٣٦٦- ١٨ مايو ١٩٤٧.

(٤) انظر: نص «كلمة محمد علي علوبة باشا في مؤتمر القاهرة البرلماني للبلاد العربية، والإسلامية للدفاع عن فلسطين» بمجلة الفتح- ٦٢٣ - ١٣، ١٩ شعبان ١٣٥٧. وفي هذه الكلمة عرض علوبة باشا للقضية عرضًا تاريخيًا رائعًا.

(٥) حسن البنّا، من الإخوان المسلمين إلى رفعة رئيس الوزراء (مذكرة) مجلة النذير- ١٥-٢، ١١ ربيع الثاني ١٣٥٨. حسن البنّا، من الإخوان المسلمين إلى سفير بريطانيا، «نص مذكرة الإخوان التي بعثها البنّا إلى السفير البريطاني بالقاهرة»، ج أ م س - ٢٢-٥، ٢ رمضان ١٣٥٦- ٥ نوفمبر ١٩٣٧.

عدوة للاستعمار، فهو لها بالمرصاد، وعدوة للحكومات الجائرة الظالمة فهي لن تسكت على القائمين بها، وعدوة للمستهترين والمترفين والأدعياء من كل قبيل، فهم سيناهضونها»[(١)] كما أدرك البنَّا أيضاً أن أي حل لقضية فلسطين لابد له من تضامن إسلامي شامل»[(٢)] كما لابد له من إعداد القوة المسلحة، وقد سبقت الإشارة إلى أن تأسيس النظام الخاص سنة ١٩٤٠ جاء في سياق تلك الظروف وظروف أخرى متعلقة بالقضية الوطنية المصرية.

٢- الإخوان ومشكلات القضية بعد الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥- ١٩٤٨):

هدأت القضية نسبياً في أثناء فترة الحرب، بيد أن التغيرات الجوهرية التي أسفرت عنها كان لها أثر كبير على تطور تلك القضية فيما بعد. وقد سبقت الإشارة إلى أهم تلك التغيرات التي أحدثتها الحرب على صعيد النظام الدولي، وبالنسبة لبريطانيا بصفة خاصة باعتبارها دولة كبرى في ذلك الحين. ويضاف إلى ذلك تصاعد حركات التحرير والاستقلال في جميع الأقطار المستعمرة، وظهور جامعة الدول العربية إلى الوجود بعد الحرب أيضاً، ومن جهة أخرى كانت العصابات الصهيونية قد استغلت فترة الحرب في التدريب على القتال والتسليح بمساعدة بريطانيا التي سمحت بتشكيل فريق قوامه ثلاثون ألفاً لمساندة الحلفاء والقصاص من النازيين، وفي الوقت نفسه كانت هجرة اليهود مستمرة إلى فلسطين تطبيقاً لما جاء بالكتاب الأبيض البريطاني[(٣)].

وهكذا كانت المشكلة الأولى التي ثارت في نهاية الحرب العالمية هي الهجرة المتزايدة لليهود، وقد زاد من خطورتها تأييد الولايات المتحدة وتشجيعها لليهود على الهجرة إلى فلسطين من ناحية، ووصول حزب العمال البريطاني إلى الحكم بعد انتهاء الحرب وهزيمة

---

(١) حسن البنَّا، أول الغيث: وتفتيش دار الإخوان بالقاهرة ومصادرة كتاب النار والدمار. . . ، مجلة النذير (م س ذ) حسن البنَّا، من الإخوان المسلمين إلى رفعة رئيس الوزراء (مذكرة) مجلة النذير- ١٥-٢، ١١ ربيع الثاني ١٣٥٨.

(٢) انظر نص مذكرة الإخوان التي قدمها البنَّا إلى رئيس وزراء إيران في أثناء زيارته لمصر، مجلة النذير. . . (م س ذ).

(٣) وردت إشارات إلى تلك الاستعدادات اليهودية في أثناء الحرب في مذكرات بعض قادة الإخوان المسلمين في حرب فلسطين انظر منها على سبيل المثال:

- حسين حجازي، من بطولات الإخوان في حرب فلسطين: جماعة افتدت أمة. (مذكرات) تقديم مصطفى مؤمن (القاهرة: دار العدالة للطبع والنشر، ١٩٨٨) ص ٣٨-٤-.

- مصطفى السباعي، الإخوان المسلمون في حرب فلسطين (غير مبين مكان النشر: مطبوعات دار النذير) الطبعة الأولى ١٤٠٩- ١٩٨٥ ص ١٧.

حزب المحافظين، فقد كان انتصار حزب العمال من وجهة نظر اليهود: كما يقول بيجين في مذكراته: «نصراً لليهودية العالمية»(١).

وقد شعر البنَّا بالقلق العميق من تزايد هجرة اليهود خاصة أن الولايات المتحدة طالبت بهجرة مائة ألف يهودي دفعة واحدة إلى فلسطين. وأعلن الإخوان احتجاجهم فبعث البنَّا بمذكرة إلى وزير المفوض بالقاهرة تضمنت التنديد بالموقف الأمريكي «المشئوم» والتأكيد على «أن فلسطين للعرب وأن العرب لفلسطين»(٢).

أما المشكلة الثانية فكانت متعلقة بمشروع التقسيم الذي اقترحته اللجنة الأمريكية/ البريطانية وصدر من هيئة الأمم المتحدة في ٢٩ نوفمبر سنة ١٩٤٧. وهو المشروع الذي كان يقضي بتقسيم فلسطين بين العرب واليهود بحيث يكون لكل دولة. وقد أعلن البنَّا رفض الإخوان لهذا المشروع قبل إجازته من هيئة الأمم المتحدة.

ففي أول أكتوبر سنة ١٩٤٧ أبرق البنَّا إلى السكرتير العام للأمم المتحدة، كما أبرق إلى مارشال وزير الخارجية الأمريكية، معلنا هذا الرفض ومؤكداً من جديد كما جاء بنص البرقية «أن قضية فلسطين هي قضية جميع مسلمي العالم، وأن إقامة دولة يهودية في أي جزء من فلسطين سيحول الشرق جميعه إلى ميدان مجازر بشرية، وإن ديننا ليأمرنا بمقاومة هذا العدوان»(٣) وسارع بإرسال برقية أخرى إلى عبد الرحمن عزام باشا الأمين العام للجامعة العربية في ٨ أكتوبر ١٩٤٧ بمناسبة انعقاد مجلس الجامعة لنظر قضية فلسطين، وجاء في هذه البرقية أن الإخوان لا يرون سبيلاً لإنقاذ فلسطين «إلا القوة ولهذا يضعون تحت تصرف الجامعة العربية عشرة آلاف من خيرة شبابهم المجاهدين ككتيبة أولى في جيش الإنقاذ للزحف العملي عند أول إشارة»(٤).

ولما صدر قرار التقسيم بالفعل وجه نداءً ناشد فيه الحكومات العربية والإسلامية بأن تنسحب فوراً من هيئة الأمم المتحدة، وأن تتهيأ الشعوب الإسلامية للدفاع عن فلسطين «فهي خط الدفاع الأول الذي إن فقدناه فقدنا كل ما بعده، والضربة الأولى نصف المعركة» وأن

---

(١) انظر، مذكرات مناحيم بيجين المترجمة إلى العربية والمنشورة تحت عنوان «يوميات الإرهابي مناحيم بيجين» ترجمة وتقديم معين أحمد محمود (بيروت: دار المسيرة، الطبعة الثانية ١٤٠٣ -١٩٨٣) ص٧٦.

(٢) انظر نص المذكرة منشورة: ج أ م ن ش - ١٧-٢، ٢٢ شعبان ١٣٦٣- ١٢ أغسطس ١٩٤٤.

(٣) انظر نص البرقية منشورة: ج أ م ى - ٤٣٥- ٢، ١٧ ذو القعدة ١٣٦٦- ٢ أكتوبر ١٩٤٧.

(٤) انظر نص البرقية منشورة: ج أ م ى - ٤٤٠- ٢، ٢٣ ذو القعدة ١٣٦٦- ٨ أكتوبر ١٩٤٧.

«تكون لجنة عامة لإنقاذ فلسطين بوادي النيل تعلن النفير العام وتنظم الجهود وتوجه كتائب الله إلى الشهادة لأسمى غاية في أكرم ميدان»(١).

وفي مؤتمر الأزهر للدفاع عن فلسطين- بعد مرور أسبوع على ندائه السابق- ألقى خطبة شن فيها هجومًا عاصفًا على مشروع التقسيم وحذر من أنه «عنوان لكتاب ضخم. . . صفحاته محاولات الاستعمار التالية. وهو ولا شك خلل في الدماغ العالمي، وعرض لمرض خطير هو الجشع والنهم في نفوس الدول المستعمرة. . إن لم يتعاون العرب. . وأمم الشرق جميعًا في مقاومته بكل وسيلة، فستتلوه خطوات ترمي كلها إلى فرض العبودية على هذه الأمم العربية والإسلامية والشرقية من جديد»(٢).

وبرغم تلاحق أحداث القضية بسرعة كبيرة بعد صدور قرار التقسيم، إلا أن البنَّا كان بثاقب نظره يسارع بالتحذير من الخطوات التالية قبل أن تحدث، كأنه يسابق الزمن. ويبدو أنه بقراءته العميقة لدلالات قرار التقسيم وبوعيه باتجاهات التحالف الصهيوني - الاستعماري نحو العالم الإسلامي عامة، وفلسطين خاصة، وباقتراب نهاية الانتداب البريطاني على فلسطين في ١٤ مايو ١٩٤٨، لكل هذا كان يرى أن نهاية الانتداب تعني شيئًا واحدًا هو «قيام الدولة اليهودية» فأسرع بإرسال مذكرة باسم المركز العام للإخوان إلى اللجنة السياسية للجامعة العربية يحملها مسئولية التباطؤ في إنقاذ فلسطين ويحثها على ضرورة مناشدة الحكومات العربية والإسلامية لكي تأخذ الأمور بحزم وتعلن الجهاد حتى «تجلو الصهيونية عن البلاد أو يوافق اليهود على أن يعيشوا مع العرب في ظل الدولة الفلسطينية الحرة على أن يرد إلى وطنه الأصلي كل يهودي دخيل بعد الحرب العالمية»(٣). وتلا ذلك عقد اجتماع للهيئة التأسيسية للإخوان يومَيْ ٦ و٧ مايو ١٩٤٨ - قبل أسبوع من إعلان قيام إسرائيل- وقد رأس البنَّا هذا الاجتماع وأصدر عدة قرارات نص أحدها- وهو خاص بفلسطين- على مطالبة الحكومات العربية والإسلامية وفي مقدمتها الحكومة المصرية بالعمل السريع لإنقاذ فلسطين باتباع الخطوات التالية(٤).

---

(١) حسن البنَّا، نداء من المركز العام للإخوان المسلمين إلى العرب والمسلمين. . .، ج أ م ى (م س ذ).

(٢) انظر: نص خطبة المرشد العام بمؤتمر الأزهر للدفاع عن فلسطين، بالمصدر السابق، (سبقت الإشارة إليها)، وفي تلك الخطبة ذكر أيضًا أن قرار التقسيم له جوانب إيجابية لخصها في قوله بأنه «أسقط غشاوة التضليل والثقة بأقاويل الغرب ودوله وحكوماته ومواثيقها عن بصائر وأبصار العرب والمسلمين والشرقيين» من نص الخطبة.

(٣) حسن البنَّا بيان رئيس الحكومة ج أ م ى - ٣١٥-١-٢٢ جمادى الآخرة ١٣٦٦ - ١٨ مايو ١٩٤٧، انظر أيضًا: حسن البنَّا، نحن أنفسنا، بالمصدر السابق، - ٣١٩-٢٧ جمادى الآخرة ١٣٦٦ - ١٨ مايو ١٩٤٧.

(٤) انظر: نص قرارات الهيئة التأسيسية للإخوان المسلمين، ج أ م ى - ٦٢١- ٣-٣٠ جمادى الآخرة ١٣٦٧ - ٩ مايو ١٩٤٨.

١ - «إعلان الاعتراف بفلسطين كلها بحدودها المعروفة براً وبحراً؛ دولة عربية موحدة حرة مستقلة ذات سيادة، وأن العصابات اليهودية المسلحة من الهاجانة والأرجون وشيترن وغيرها قراصنة معتدون».

٢ - «إعلان رفض أي مشروع تتقدم به أي هيئة محلية أو دولية على أساس غير هذا الأساس سواء كان تقسيماً أم وصاية أم هدنة أم غير ذلك».

٣ - «إعلان الجهاد المقدس ومصارحة الشعوب العربية والإسلامية جميعًا بأنها قد أصبحت في حالة حرب عنيفة مع الصهيونية المعتدية الآثمة، ومع اليهودية العالمية».

٤ - «مطالبة الجامعة العربية بدعوة الحكومات الإسلامية وفي مقدمتها تركيا للعمل على إنقاذ فلسطين ومكافحة اليهودية العالمية».

٥ - «إنشاء جبهة شعبية جامعة لتنظيم حركة العصيان المدني إذا اعترضت الحكومات سبيل هذه الخطوات «(المذكورة في البنود السابقة).

وفور إعلان بريطانيا سحب قواتها من فلسطين في ١٤ مايو، أعلنت العصابات الصهيونية في اليوم التالي «قيام دولة إسرائيل»، ونَشِبَت الحرب التي دخلتها الجيوش العربية في اليوم نفسه، بيد أن كتائب الإخوان كانت قد وصلت إلى ميدان القتال قبل هذا التاريخ في مارس ١٩٤٨ . ومنذ ذلك الحين تتابعت أفواجهم إلى فلسطين وانتشروا في مناطق شاسعة منها امتدت من ساحل البحر المتوسط حتى بيت المقدس، وقد شاركهم الإخوان السوريون والأردنيون جهادهم ضد العصابات الصهيونية.

وعندما اقترحت هيئة الأمم المتحدة عقد هدنة بين المتحاربين، كانت الجيوش العربية على وشك إحراز النصر الحاسم، ولكن الحكومات العربية قبلت الهدنة، وكان رأي البنَّا منذ الإعلان عن اقتراح تلك الهدنة بهيئة الأمم هو رفضها رفضًا تامًّا، وأعلن باسم الإخوان المسلمين عدم قبول أي هدنة «إلا بعد أن تدخل الجيوش العربية تل أبيب وتطرد العصابات الآثمة من حيفا ومن يافا، ومن عكا ومن طبرية، وترد المهاجرين من عرب فلسطين إلى ديارهم ثم إذا قيل بعد ذلك هدنة فبها وإلا، فالقتال حتى نقذف بآخر يهودي صهيوني إلى البحر، وتطهر فلسطين المباركة من هذا الرجس». وقال البنَّا: «إننا متشائمون من هذه الهدنة

لا نرضى بها ولا نوافق عليها ونحمل الذين اختاروا هذه الطريق تبعة عملهم بين يدي الله والناس، ولله الأمر من قبل ومن بعد»[(١)].

وقد صدقت الأحداث ما توقعه البنّا، إذ تخاذلت الحكومات العربية بقبولها الهدنة عن مواصلة الجهاد، وأتيحت الفرصة كاملة للعصابات اليهودية لتقوي نفسها[(٢)]. وشعر الإخوان بمرارة بالغة من خذلان الحكومات العربية لجيوشها في الجهاد، وعقد البنّا اجتماعًا للهيئة التأسيسية يوم ٣ شوال ١٣٦٧ - ٧ أغسطس ١٩٤٨ وصدر عنه عدة قرارات تدعو إلى «استنكار موقف الحكومات التي اعترفت بإسرائيل المزعومة والتي ناصرتها بأي وسيلة وفي مقدمتها أمريكا وروسيا. واستنكار موقف بريطانيا الخادع. . واستنكار موقف مجلس الأمن الظالم وقراراته الجائرة المتحيزة ومؤامراته المكشوفة التي أملتها الأهواء السياسية والمطامع الاستعمارية لمصلحة اليهود وحدهم. . .» ودعت أيضًا الحكومات العربية والإسلامية إلى «الانسحاب من المنظمات الدولية الغربية لموقفها العدائي وإعادة النظر في قواعد السياسة الخارجية لدول الجامعة العربية، والتحلل من القيود والمعاهدات التي بينها وبين هذه الدول الاستعمارية الظالمة، والعمل على تكوين رابطة للشعوب الإسلامية والدعوة إلى عقد مؤتمر إسلامي لمكافحة اليهودية الدولية. . وإعلان فلسطين دولة عربية ومساعدتها حتى يتم لها استبقاء عروبتها واستقلالها وتطهيرها من الصهيونية، وإعداد الشعوب إعدادًا تامًا لمواجهة تبعات هذا الموقف الجديد واستكمال وسائل دفاعها عن وجودها وحريتها بالإسراع في إنشاء مصانع للأسلحة والذخيرة والعتاد اللازم. . وتنظيم الاقتصاد القومي على اساس الاكتفاء الذاتي والاعتماد على أنفسنا واعتبار الدول العربية وحدة اقتصادية واحدة. . .»[(٣)].

وإضافة إلى هذا التصور المتكامل لمواجهة تداعيات القضية في ذلك الحين، اهتم الإخوان

(١) حسن البنّا: حول اقتراح الهدنة ماذا وراء هذا الرد (كان يقصد رد الجامعة العربية الذي ظهر منه اتجاهها لقبول الهدنة) ج أ م ى - ٦٤٣- ٣- ٢٥ رجب ١٣٦٧- ٣ يونيه ١٩٤٨. وقد صدر قرار الهدنة فعلاً ليبدأ سريانه في ١١ يونيه من العام نفسه.

(٢) انظر: حول تخاذل الحكومات العربية واللجنة العسكرية للجامعة العربية آنذاك:

- كامل إسماعيل الشريف: الإخوان، م س ذ، ص ٣٩ وكذلك ص ٧٠. وانظر أيضًا: حيث يكشف جانبًا من أهم أسباب هذا التخاذل وهو حدوث خلافات بين الزعماء العرب:

- وحيد الدالي: أسرار الجامعة العربية وعبد الرحمن عزام (القاهرة: مكتبة روزاليوسف ١٩٨٢) ص ٢٢٧- ٢٤١.

(٣) انظر: نص «قرارات الهيئة التأسيسية» المشار إليها، ج أ م ى - ٦٩٧- ٣-، ٥ شوال ١٣٦٧- ١٠ أغسطس ١٩٤٨.

اهتمامًا خاصًا بمشكلة «اللاجئين الفلسطينيين فدعوا إلى حلها- من حيث المبدأ- على أساس عودتهم إلى أوطانهم» وأرسل البنَّا في ٤ مايو ١٩٤٨ اقتراحات الإخوان العملية لحل هذه المشكلة إلى جلال فهيم باشا وزير الشئون الاجتماعية المصري- آنذاك- وقد لفت البنَّا نظر الوزير إلى تقصير الحكومة المصرية في النهوض بمساعدة اللاجئين، ثم قدم ستة اقتراحات بهذا الخصوص لحل المشكلة كان منها: «حصر الشبان الأصحاء: القادرين على العمل وتدريبهم تدريبًا عسكريًا وتسليحهم تسليحًا وافيًا وإرسالهم إلى الجبهة للقتال في سبيل عروبة فلسطين المقدسة»(١).

ويبدو أن ما قدمه البنَّا من اقتراحات لم يجد آذانًا صاغية، حتى وقعت الحرب بإعلان قيام إسرائيل في ١٥ مايو- بعد عشرة أيام من إرساله تلك الاقتراحات- وتفاقمت مشكلة اللاجئين أكثر من السابق فعاد البنَّا من جديد يلتمس سبيلاً للإسهام في حل هذه المشكلة، فأرسل خطابًا باسم المركز الرئيسي لجماعات أقسام البر والخدمة الاجتماعية للإخوان المسلمين إلى عبد الرحمن عزام باشا الأمين العام للجامعة العربية، عرض فيها استعداد هذا المركز «للقيام بنصيبه في مساعدة اللاجئين وخاصة الموجود منهم في منطقة الجيش المصري. . .» وذكر له أن الإخوان قد ألفوا لجنة لهذا الغرض برئاسة الصاغ محمود لبيب المفتش العام لفرق الإخوان (. . .) على أن تكون مهمتها محددة بتكوين لجان فرعية في المملكة المصرية لجمع الملابس والأغطية والتبرعات النقدية خلال المدة من ١٥ سبتمبر ١٩٤٨ إلى ٢٥ منه تحت عنوان أسبوع مساعدة اللاجئين بفلسطين» وكان ما يطلبه البنَّا من عزام هو أن يقوم بالتوسط لدى وزارة الشئون الاجتماعية المصرية بالأمانة العامة للجامعة العربية «لتأذن الوزارة للجنة الإخوان بمباشرة مهمتها. . .»(٢).

وعلى أية حال فقد تدهورت الأوضاع من سيئ إلى أسوأ، سواء على جبهات القتال في فلسطين، أم داخل مصر نفسها. فعلى جبهات القتال ظهرت الأسلحة الفاسدة في أيدي الجيش المصري، وقُبلت الهدنة الثانية بدءًا من ١٨ يوليو ١٩٤٨، ثم الثالثة بدءًا من ٧ يناير ١٩٤٩، وفي كل مرة كانت الفائدة كلها تعود إلى العدو الصهيوني. وبرغم ذلك فقد

(١) انظر: نص «خطاب المرشد العام إلى وزير الشئون الاجتماعية» ج أ م ى - ٦١٨- ٢، ٢٦ جمادى الآخرة، ١٣٦٧- ٥ مايو ١٩٤٨.

(٢) انظر: نص «خطاب المركز الرئيسي لجماعات أقسام البر والخدمة الاجتماعية للإخوان لمساعدة المشردين بفلسطين، ج أ م ى - ٧١٨ - ٣ - ٢٩ شوال ١٣٦٧- ٣ سبتمبر ١٩٤٨.

استمرت كتائب الإخوان تواصل الجهاد وتتعاون مع قوات الجيش المصري، كما استمر الإخوان في مصر في مواصلة جهودهم لدعم المجاهدين في فلسطين والعناية بمشكلاتهم الأخرى مثل مشكلة اللاجئين وأسر المجاهدين إلخ. ويبدو أن هذا النشاط الدائب قد أزعج السلطات المصرية، والدوائر الاستعمارية. فقامت الحكومة المصرية أولاً بمنع الإمدادات التموينية عن مجاهدي الإخوان، وأخيراً حَنَت حكومة النقراشي باشا رأسها لأوامر السفارة البريطانية في القاهرة وأصدرت القرار العسكري رقم ٦٤ لسنة ١٩٤٨ المؤرخ في ٨ ديسمبر ١٩٤٨، وبموجبه حُلَّتْ جماعة الإخوان المسلمين وجميع شُعَبها في مصر وصودرت أملاكها. واغتيل المرشد العام للإخوان المسلمين في ١٢ فبراير ١٩٤٩.

وكانت الدلالة الأساسية التي أظهرتها أحداث سنتَيْ ١٩٤٧ و١٩٤٨ بالنسبة للإخوان، على ضوء تطورات القضية الوطنية في مصر، وقضية الإسلام والمسلمين في فلسطين، هي أنه في ظل وجود الصهيونية والاستعمار العالمي بأشكاله المختلفة، مع وجود حكومات محلية غير إسلامية وتدين بالتبعية للقوى الأجنبية، فإن بين أي حركة إصلاح أو نهضة إسلامية - من طراز حركة الإخوان المسلمين التي أنشأها وقادها حسن البنَّا- وبين بلوغها أهدافها أمداً قصيّاً، ولله الأمر من قبل ومن بعد.



الخاتمـــة

إن أغلبية الاجتهادات السياسية التي قدمها الإمام حسن البنا في النصف الأول من القرن العشرين وناقشناها في هذا الكتاب؛ لا تزال محتفظة بقوتها، ولم تفقد طزاجتها ولا صلتها بتحديات الواقع ومشكلات؛ سواء في ذلك ما قدمه بخصوص قضية النهضة، أو بخصوص مشكلة الهوية، وتحديات التحرر الوطني، وقضية فلسطين، وأعباء تأسيس نظام سياسي عصري بمرجعية إسلامية، وأساس شرعية السلطة في هذا النظام، وأدوات التغيير الاجتماعي والإصلاح السياسي والتشريعي والثقافي.

بالنسبة لقضية النهضة: اهتم البنَّا بأن يكون «الإسلام» هو أساسها الذي تقوم عليه، وقبلتها التي تتوجه إليها، وجعل الهدف الأسمى الذي يجب أن يسعى المسلمون من أجل تحقيقه هو الوصول إلى أستاذية العالم، وهدايته برسالة الإسلام، وقد رسم طريقًا محددة المعالم للسير نحو هذا الهدف، يبدأ من إصلاح «الفرد» ويمر « بالأسرة» فالجماعة ثم المجتمع فالحكومة ثم الدولة الإسلامية فالخلافة وأستاذية العالم.

ويمكن القول إن ما دعا إليه البنَّا كان يمثل بديلاً إسلاميًا كاملاً يتسم بالأصالة في مواجهة النموذج العلماني/ التغريبي الذي تبنته النخبة المصرية العلمانية ودعت إليه وأسهمت في تطبيقه. وتثير اجتهاداته حول هذه القضية موضوعًا آخر يستحق أن تفرد له دراسة مستقلة، وهو بحث مفهوم « الإحياء» الإسلامي، في مقابل مفهوم «التحديث» الغربي، وذلك باعتبار أن كلاً منهما يعبر عن منهجية خاصة، تنتمي الأولى إلى تراث الحضارة الإسلامية وخبرتها التاريخية، بينما تنتمي الثانية إلى تراث الحضارة الغربية الحديثة. وتنبع أهمية بحث مثل هذا الموضوع من أن الاتجاهين الأساسيين في الفكر الحديث على مستوى العالم الإسلامي- عربي وغير عربي- ينطلق أحدهما من مفهوم «الإحياء» وهو الاتجاه الإسلامي بتياراته المتعددة، وينطلق الآخر من مفهوم « التحديث»، وهو الاتجاه العلماني/ التغريبي بتياراته المختلفة أيضًا. ولا يزال كل من هذين الاتجاهين الأساسيين (الإسلامي والتغريبي) مستمرًا في جهوده من أجل تحقيق النهضة والتقدم.

وبالنسبة لمفهوم «الدولة الإسلامية» التي دعا البنَّا إلى إقامتها، فيمكن القول: إن ما قدمه بهذا الخصوص من اجتهادات وأفكار، كان يعبر عن محاولة جادة لإعادة إحياء عناصر المثالية السياسية الإسلامية- المتعلقة بالدولة- وتثبيتها في الأذهان تمهيدًا لتحقيقها في الواقع.

وقد كانت مهمة البنَّا بهذا الصدد في غاية الصعوبة، وخاصة إذا تذكرنا ظروف وخصائص الحقبة الليبرالية التي عاصرها. تلك الظروف التي جعلت من أهداف الخطاب السياسي للبنَّا أن يقوم بدحض المقولات والأفكار التي كانت تروجها النخبة العلمانية- التغريبية، وخاصة ما كان متعلقًا منها بنموذج «الدولة الحديثة» وهويتها، وعلاقتها بالدين، ودور الدين في المجتمع.. إلخ.

وفي غمار عمليات الجدل «والتناص» في هذا المجال بين الخطابين «الإسلامي» و«التغريبي»، اهتمَّ البنَّا بإعادة تقديم الإسلام كنظام شامل للحياة ليدحض بذلك دعاوى الاتجاه التغريبي، كما اهتم أيضًا بالتركيز على الخصائص والوظائف التي تميِّز نموذج «االدولة الإسلامية» عن نموذج الدولة «القومية أو الوطنية» المحدثة، وأكد كثيرًا على أن إيجابيات «القومية» و» الوطنية» لا يرفضها الإسلام بل إنه يتضمنها ابتداءً.

وقد تأكَّد أيضًا أن الخطاب السياسي للبنَّا المتعلق بهُويَّة الدولة ورابطة الجامعة السياسية التي تشد آصرتها بآصرة مجتمعها، قد اتسم بدرجة عالية من المرونة والقدرة الفائقة على استيعاب إيجابيات المفهومات التي كانت تسعى للتعبير عن تلك الهُويَّة من وجهة نظر الاتجاهات الفكرية والسياسية الأخرى، مثل«القومية» و«الوطنية». كما أن خطابه قد اتسم بالقدرة نفسها على نبذ سلبيات تلك المفهومات، وأنه حاول دومًا أن يحصر خلافه معها في أضيق نطاق ممكن، وقد ظهر ذلك بوضوح في موقفه من فكرة العروبة ومن دعاة القومية العربية.

وأما بالنسبة للنظام السياسي وكيفية ممارسة السلطة في الدولة الإسلامية فوجهة نظر البنَّا في هذا المجال يمكن إيجازها في الآتي:

أ- التأكيد على مفهوم « وحدة السلطة» وعدم انقسامها إلى سلطة مدنية وأخرى دينية. وذلك إيمانًا منه بأن سلطة الحكم في الدولة الإسلامية بعيدة كل البعد عن مفهوم السلطة الدينية «الثيوقراطية» التي عرفتها أوربا في عصورها الوسطى.

ب- قبول صيغة الحكم الدستوري النيابي باعتباره أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام- على حد تعبير حسن البنَّا نفسه- وقد رأى أن تلك الصيغة تضمن تحقيق المبادئ الثلاثة التي يقوم عليها نظام الحكم الإسلامي- من وجهة نظره- وهي: « مسئولية الحاكم» و«وحدة الأمة» و«احترام إرادتها».

ولئن كان قد قبل بالصيغة الدستورية والنظام النيابي، فإنه رأى أنها لا تستلزم بالضرورة

وجود تعدد حزبي، بل يمكن أن تتحقق بوجود حزب واحد. وكان يرى أن تلك التعددية من شأنها توليد العداوة والبغضاء بين أبناء الأمة ومن ثم تؤدي إلى تقويض وحدتها، فينهدم بذلك مبدأ أساسي من المبادئ التي يقوم عليها نظامها السياسي وهو «الوحدة».

وقد كان متأثرًا في رفضه للتعددية الحزبية بالواقع السيئ للممارسة السياسية للأحزاب المصرية آنذاك، فضلا عن أنه رأى أن من المستحيل قيام نظام حكم نيابي سليم في ظل الاحتلال الأجنبي للبلاد، ومن هنا ركز هجومه وانتقاده على سلبيات «التحزب» كظاهرة لازمت العمل السياسي في تلك الحقبة.

جـ- الإقرار بضرورة وجود معارضة سياسية في ظل النظام الإسلامي، مع التأكيد على اختلاف وظيفتها والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها في ظل هذا النظام، عن وظيفة وأهداف المعارضة في ظل النظم الديمقراطية المعروفة في الغرب. وخلاصة وجهة نظره في هذا الصدد تتمثل في أنه رفض أن يكون الوصول إلى السلطة هدفًا من أهداف المعارضة في النظام الإسلامي إلا في حالة واحدة فقط، وهي أن تفقد السلطة القائمة شرعيتها، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن أهم وظيفة لتلك المعارضة هي إسداء النصح والمشورة لمن بيدهم مقاليد الحكم وتأييدهم إن أحسنوا، وانتقادهم إن أساؤوا، وذلك قيامًا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإن فقدت السلطة شرعيتها بعدم التزامها بالحكم بما أنزل الله فقدت بالتالي حق طاعتها ووجب عزلها.

د- السعي لإقامة نظام الخلافة الإسلامية تدريجيًا، باعتباره هدفًا نهائيًا بخصوص تنظيم الحياة السياسية، وحسب تصور البنَّا فإنه لابد أن تتم خطوات كثيرة قبل الوصول إلى هذا الهدف، ومن تلك الخطوات: قيام حكومات إسلامية في الأقطار الإسلامية المختلفة ثم قيام تعاون فيما بينها وتوثيق هذا التعاون بالمعاهدات والأحلاف التي تجمع شمل الشعوب والحكومات الإسلامية، ثم تتكون «عصبة أمم إسلامية» ثم تكون الخطوة الأخيرة بالاجتماع على إمام «خليفة» للمسلمين جميعًا.

وأما بخصوص منهج التغيير وخطواته العملية التي تكفل الربط بين الفكر والواقع وإقامة علاقة بينهما، فقد انطلق البنَّا في هذا الصدد من توجهات القرآن الكريم التي تنص على أن النفس هي نقطة البدء في التغيير ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]. ولذلك تركز جانب كبير من جهوده في سبيل «إصلاح النفس» مستفيداً بخبرات

وتجارب الإصلاح الإسلامية المتعددة، وقد جعل «التربية» وسيلة أساسية من وسائل هذا الإصلاح المنشود.

ومن جانب آخر فقد كانت لمعطيات واقع المجتمع المصري الذي عاصره، تأثيرات واضحة في تحديد خطوات المنهج العملي الذي اختطه للإصلاح والتغيير، وقد تلخَّصَت تلك الخطوات في ثلاث؛ التعريف والتكوين والتنفيذ. وخلصنا من تحليلها، إلى أن سعي جماعة الإخوان المسلمين بقيادة المرشد العام حسن البنَّا على هدى تلك الخطوات قد أسفر عن بروز «الإخوان» كحركة سياسية / اجتماعية متميزة على مسرح السياسة المصرية خلال العهد الملكي، تمتلك تصورات وبرامج محددة تهدف إلى إحداث تغييرات تكاد تكون جذرية في الأوضاع التي كانت سائدة آنذاك.

وأما فيما يتعلق بأسلوب إحداث التغييرات المشار إليها، فقد تأكد لنا أن جهود البنَّا في هذا الصدد صارت في اتجاهين- تحت تأثير معطيات الواقع: الاتجاه الأول هو الإعداد لاستخدام القوة وذلك ضد الاحتلال الأجنبي للبلاد، والاتجاه الثاني هو استخدام الوسائل السلمية واعتماد خطط طويلة الأجل لإعادة التنشئة السياسية والفكرية والتربية الوطنية على أُسس إسلامية.

إن العقيدة السياسية، الأيديولوجيا، التي دعا إليها البنَّا، وصاغ أفكارها على ضوء مُتغيِّرات وأوضاع المرحلة التي عاصرها، قد غلب عليها الطابع العملي التطبيقي، ومن ثم لم تكن منفكة عن ظروف ذلك الواقع، على النحو الذي تجسَّد في انخراط البنَّا ومن ورائه جماعة الإخوان المسلمين، في أهم وأخطر قضيتين كانتا مثارتين آنذاك وهما قضية التحرر من الاحتلال الأجنبي، وقضية فلسطين والصراع ضد الصهيونية الذي لم يُحسم إلى الآن.

وقد بدا من دراسة جهود الإخوان المسلمين وتحليلها بقيادة البنَّا في كل من القضيتين، الوطنية المصرية وقضية فلسطين، أن تلك الجهود كانت متسقة إلى حد كبير مع الإطار الفكري والسياسي الذي صاغه «المرشد العام». كما بدا أيضًا أن معظم الكتابات التي أرَّخَت لتلك الفترة لم تُعط لجهود البنَّا وجماعة الإخوان حقها من الاهتمام والتدقيق»[1]، وأن أكثر تلك

(١) سبقت الإشارة إلى بعض الانتقادات التي وجهناها إلى بعض الكتابات المتعلقة بهذا الموضوع في الباب الثالث من هذا الكتاب ويمكن أن تسري تلك الانتقادات على الدراستين التاليتين أيضا انظر:
- عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر ١٩٣٧ - ١٩٤٨ (بيروت: ١٩٧٤).
- رؤوف عباس، الإخوان المسلمون والإنجليز، دراسة منشورة (مجلة فكر: كتاب غير دوري يصدر عن دار الفكر للدراسات والنشر. القاهرة - باريس) العدد ٨ ديسمبر ١٩٨٥ (ص١٤٤ - ١٥٨).

الكتابات لا يعدو ما جاء بها أن يكون «انطباعات ذاتية» لمؤلفيها، أكثر من كونه دراسة « موضوعية» أو تحليلاً علميًا يستند إلى «الوقائع» والمعلومات المتعلقة بهذا الموضوع، والتي يجب أن تُستمد من مصادرها الأصلية على نحو ما حاولنا في هذا الكتاب.

إن اغتيال المرشد العام للإخوان المسلمين كان خسارة فادحة بالنسبة لمصر وللعالم الإسلامي كله في وقت كان في أمس الحاجة إلى قيادة من طراز «حسن البنَّا» تمتلك - أي تلك القيادة - رؤية أصيلة ومستقلة، وإيمانًا لا يتطرق إليه الشك بأن مستقبل الإنسانية وسعادتها، مرهونان بالعودة إلى الإسلام كمنهج شامل للحياة، وأن المقصود بتلك العودة، هو إحياء تعاليم هذا المنهج ومبادئه. وقد بذل البنَّا ما في وسعه على مدى عقدين من الزمان ولم يقض نحبه إلا والسؤال المُثار على صعيد الصراع الفكري / السياسي بين عالم الإسلام وعالم الغرب هو: «ما هي أسباب الإحياء الإسلامي الحديث؟»

ومن المفارقات - أو الموافقات- أن حسن البنَّا قدَّم تفسيرًا لذلك « الإحياء الإسلامي الحديث» وأجاب على التساؤل المُشار إليه قبيل اغتياله، وقد يكون من المناسب أن نختم هذا الكتاب بإثبات وجهة نظره في الموضوع، خاصة أن هناك الآن اجتهادات كثيرة تسعى للكشف عن الأسباب الحقيقية التي أدت- وتؤدي - إلى تصاعد الإحياء الإسلامي.

تفسير البنَّا للإحياء الإسلامي الحديث:

لقد فند البنَّا الآراء التي كانت تذهب إلى القول بأن السبب في ظهور الاتجاه الإسلامي والعودة إلى إحياء مبادئ وتعاليم الإسلام في المجتمع المعاصر هو نتيجة رد فعل فقط للضغط السياسي والاقتصادي الذي شعرت به الشعوب الإسلامية في العصر الحديث، ومن وجهة نظره، فإن هذا الإحياء كان نتيجة لثلاثة عوامل هي كالآتي:

أولها: إفلاس الأصول الاجتماعية التي قامت عليها حضارة الأمم الغربية، فحياة الغرب التي قامت على العلم المادي والمعرفة الآلية والكشف والاختراع وإغراق أسواق العالم بمنتجات العقول والآلات، لم تستطع أن تقدم للنفس الإنسانية خيطًا من نور أو بصيصًا من الأمل أو شعاعًا من الإيمان، ولم ترسم للأرواح القلقة أي سبيل للراحة والاطمئنان، وليس الإنسان آلة من الآلات، ولهذا كان طبيعيًا أن يتبرم بهذه الأوضاع المادية البحتة (. . .) ولم تجد الحياة المادية ما ترفه به عنه إلا الماديات أيضًا من الآثام والشهوات. . . إلخ.

ثم ازداد (يقصد إنسان الحضارة الغربية) بعد ذلك جوعًا على جوع، وأحس بصرخات

روحه تنطلق عالية تحاول تحطيم هذا السجن المادي والانطلاق في الفضاء واسترواح نسمات الإيمان والعزاء. وهذا هو العامل السلبي في حدوث الإحياء.

وثانيها: كمال الإسلام وهو العامل الإيجابي في الموضوع واكتشاف المفكرين من رجال الإسلام ما في أصوله وقواعده من سمو ورقي وصلاحية واكتمال وأنها أكمل وأدق وأفضل وأصرح وأشمل من كل ما كشفت عنه الفلسفات الاجتماعية والعقول المصلحة إلى الآن».

وثالثها هو طبيعة التطور الاجتماعي بعد حربين طاحنتين اشتركت فيهما دول العالم جميعًا، وتناولتا النفوس والأوضاع والشعوب والأفراد ونبتت بعدهما طائفة من المبادئ الإصلاحية والنظم الاجتماعية قامت على أساسها دول، ونهضت بتطبيقها أمم، ثم لم يمض كبير وقت حتى تناولتها يد التبديل والتغيير (. . .) والمفكرون من المسلمين ينظرون ويوازنون ويقارنون ويرجعون إلى ما بين أيديهم من كتاب ربهم وسنة نبيهم ومن تاريخهم المجيد فلا يرون لنظام من هذه النظم (الغربية) حسنة من الحسنات إلا وجدوا أنها مقررة في نظامهم الإسلامي الاجتماعي، ولا يجدون لهذه النظم سيئة من السيئات إلا وجدوا أن نظامهم الإسلامي الاجتماعي قد حذر منها واحتاط لها. . . »[1]. ويخلص البنَّا مما سبق إلى القول: «إن هذا التطور الاجتماعي، وهذا الصراع العنيف أيقظ همم المفكرين المسلمين، فأخذوا يوازنون ويقارنون وانتهوا بعد الموازنة إلى نتيجة صحيحة هي التخلص من كل هذه الأوضاع ووجوب عودة شعوبهم وأممهم إلى الإسلام»[2].

وإضافة إلى ما سبق، فقد أكد على أنه يعتقد في قرارة نفسه أن نهضة أمم وشعوب الإسلام وتحررها وعودة الإسلام ليقود البشرية كلها هي أمور آتية لا ريب فيها، وساق أربعة أدلة على هذا الاعتقاد، وهي:

١ – **الدليل السمعي**: فنحن نقرأ قول الله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**﴾ [الصف: ٨] وقوله تعالى: ﴿**كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي**﴾ [المجادلة: ٢١] وقوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن**

---

(١) واضح أن البنَّا يشير بذلك إلى ظاهرة تحول عدد من رواد التغريب والعلمنة في مصر إلى الاقتراب من الفكر الإسلامي. وقد سبق بحث تلك الظاهرة في الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب.

(٢) انظر العوامل الثلاثة وخلاصة البنَّا الواردة:

– حسن البنَّا، أصول الإسلام كنظام اجتماعي: اتجاه النهضة الجديدة في العالم الإسلامي، مجلة الشهاب العدد الثاني غرة صفر ١٣٦٧ – ١٤ ديسمبر ١٩٤٧.

قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥] ونحن لا نشك في هذه الآيات أبدًا ونؤمن تمام الإيمان بأنها حق وبأن كلمة الله ستعلو وراية حقنا سترتفع في الأرض ويبدلنا الله من بعد خوفنا أمنًا، بإذنه وقدرته.

٢- الدليل التاريخي: فأطوار التاريخ كلها منذ جاء هذا الإسلام تدلنا على أنه أقوى ما يكون عودًا، وأنشط ما يكون مقاومة إذا أحدقت به الأخطار، هنا يتجلى ما في النفوس من إيمان كامن وعزم قاطع وتنتفض لتجاهد، فتنتصر وتفوز وتعلو (. . .) ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠] وسننتصر ونتحرر ونقوى ونفوز بإذن الله.

٣- الدليل الحسابي. . . فالدور لنا ولا علينا. . وإذا كانت الدورة الحالية قد سلمت مقاليدها للغرب الذي أحكم القيود وضيق الأغلال وضرب الدنيا بأساليب المطامع والدسائس والمكايد والأهواء، فاستخدم العلم في الهلاك والدمار ليصطلي العالم نار حربين قاسيتين في أقل من ربع قرن من الزمان، وظهر جليًا إفلاس هذه القيادة الغربية، فلم يبق إلا أن تفلت عجلة القيادة فيقبض علينا خلفاء الله في أرضه من المؤمنين في هذا الشرق المنير».

٤- الدليل الكوني. . . فسنة الله التي لا تتخلف هي حسب ما ينص عليه قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٧] وعندنا بحمد الله ما ينفع الناس. . ولهذا فنحن مطمئنون وما نراه اليوم (١٩٤٨) من أحداث هو ما أشار إليه كتبنا وحذر منه نبينا ورسم لنا طريق النجاة والاستفادة به، بالتقوى والبذل والإخلاص والجهاد[1].

وختامًا نرى أنه لابد أن تنهض هيئة من الهيئات العلمية (الأكاديمية) الرسمية في الدولة لإعادة كتابة تاريخ مصر في العهد الليبرالي (١٩٢٣- ١٩٥٢) بتجرد علمي واستقامة هدفها المصلحة العامة، حتى لا يظل الجيل الحالي محرومًا من معرفة جزء لا يتجزأ من تاريخ مصر المعاصر معرفة صحيحة، أو على الأقل أقرب للصحة، وحتى لا تحرم من تلك المعرفة أيضًا الأجيال القادمة، ولكي يُعطى كل ذي حق حقه.

تم بحمد الله.

الله يقول الحق وهو يتولى الصالحين!



(١) حسن البنَّا بيان، أربعة أدلة، ج أ م ى - ٥١٣- ٢-٢٠ صفر ١٣٦٧= ٢ يناير ١٩٤٨.

الفهـرس

الموضـــــــوع	الصفحة

الفكر السياسي
للإمام حسن البنّا

إن الكتاب، بهذا الجهد المبذول فيه، قد تجاوز الإطار الأكاديمي الضيق الذي ينحصر النظر فيه على مجموعة معينة من أفكار حسن البنّا، إلى رسم صورة كلية للحياة الفكرية والسياسية في مصر في فترة ما قبل إنشاء جماعة الإخوان المسلمين وحتى اغتيال مؤسِسها رحمه الله، أي بدءًا من توصيف الجهود الفكرية والإصلاحية التي سبقت حسن البنّا وتأثر بها وتتبع أثرها في الحياة المصرية وقتذاك ثم استكناه آثارها في فكر حسن البنّا وكيف اعتملت في ذهن الرجل حتى صارت خلقاً آخر، بعد أن أضاف هو إليها وهذبها وشذبها وأنزلها من حيز النظر المجرد إلى حيز الوجود الفعلي في الواقع والذي تمثل أخيرًا في نشأة جماعة الإخوان المسلمين التي كانت جزءًا مهمًا من الحياة الفكرية والسياسية المصرية على ما يزيد عن ثمانين عاماً.

ومما يزيد من أهمية هذا البحث أنه يوضح كيف كانت جماعة الإخوان المسلمين في صورتها الأولى ونسخة مؤسسها؛ بأهم ركائزها ومبادئها وتصوراتها التي قامت عليها وقتذاك، بحيث يَسْهُلُ على من أراد الاستقصاء بعد ذلك أن يعقد المقارنات بين هذه النسخة الأولى للجماعة وما طرأ عليها من تحولات وتطورات، حتى انتهى بها الأمر إلى ما هي عليه الآن، وهي في السلطة للمرة الأولى، بعد الثورة المصرية بما يقارب العامين.



د. إبراهيم البيومي غانم
- أستاذ العلوم السياسية.
- مستشار في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية/ا
- عضو مجلس خبراء مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلام
- له عدد من المؤلفات منها: تقنين الشريعة الإسلامية بين المج
والسياسة في مصر - مقاصد الخير وفقه المصلحة - مناهج
في العلوم الاجتماعية - الحركة الإسلامية في الجزائر وأزمة
كتاب "الفلسفة والسياسة" لأحمد داود أوغلو وزير خارجية







مدارات للأبحاث والنشر
Madarat for Research and Publishing

٥شارع ابن سندر - الزيتون - القاهرة - جمهورية مصر العربية
التليفون: ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧١ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٢
info@madarat-rp.com www.madarat-rp.com